PHILOSOPHISCHE DOGMATIK

ODER

PHILOSOPHIE DES CHRISTENTHUMS.

VON

CH. H. WEISSE.

ERSTER BAND.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL.

1855.

INHALTS-ÜBERSICHT.

EINLEITUNG.

1. Der Ausdruck: Philosophie des Christenthums kann, sprachlich betrachtet, eine zwiefache Bedeutung haben. Er kann das Christenthum einerseits als das Subject, er kann es aber auch anderseits als den Gegenstand einer philosophischen Erkenntniss bezeichnen wollen. In der ersten Bedeutung trifft er zusammen mit dem Ausdruck: Christliche Philosophie, und bezeichnet, eben so, wie an ihrem Ort die Ausdrücke: Griechische, Deutsche Philosophie, oder Philosophie des Sokrates, des Platon, des Spinoza u. s. w., eine Philosophie, die von dem Christenthum ausgeht, oder in welcher das Christenthum das Philosophirende ist. In der andern Bedeutung stellt er sich in gleiche Reihe mit den neuerdings so gebräuchlich gewordenen Ausdrücken: Philosophie der Natur, der Geschichte, Philosophie des Rechtes, der Religion, der Kunst u. s. w. So verstanden bezeichnet er die Philosophie des Christenthums als einen Theil der gesammten Philosophie, als eine einzelne, besondere philosophische Disciplin oder Wissenschaft unter einer Mehrheit anderer.

2. Obgleich in der einen wie in der andern Bedeutung erst von neuerem Ursprung, erweist sich doch auch geschichtlich die Anwendung jenes Wortes in sachlicher Hinsicht nach beiden Seiten gleich sehr als eine mögliche. Mag man das Christenthum als das Subject, oder mag man es als Inhalt oder Gegenstand einer Philosophie ansehen: in beider Beziehung kann man sagen, dass Philosophie des Christenthums so alt ist, als das Christenthum selbst, und dass es zu allen Zeiten, wo es ein Christenthum gab, auch eine Philosophie des Christenthums gegeben hat. Denn nicht nur ist bereits in mehreren seiner ersten Verkünder und Bekenner, eben so, wie in einer nie ganz unterbrochenen Reihe ihrer Nachfolger, das Christenthum, auch wenn es den Namen der Philosophie verschmähte,

der That nach philosophirend aufgetreten; es hat dasselbe auch bei seinem ersten Auftreten eine unabhängig von ihm bestehende philosophische Bildung und Wissenschaft vorgefunden und ist von ihr gleich anfangs, wie dann in der Folge immer von Neuem wieder, sowohl in seinem eigenen, als auch im Interesse der Wissenschaft, als ein Gegenstand philosophischer Betrachtung und Untersuchung behandelt worden.

3. Schon aus diesem geschichtlichen Gesichtspunct angesehen, wird es daher verstattet sein, zu sagen, dass diese Doppelstellung zur Philosophie im Wesen des Christenthums selbst begründet ist. Das Christenthum, obgleich in seinem ursprünglichen Wesen nicht selbst Philosophie, sondern etwas Anderes und Mehreres als Philosophie, musste doch eine Philosophie, eine wissenschaftliche Erkenntniss aus sich erzeugen, weil seine Natur, wie nach der einen Seite eine geschichtlich reale, so nicht minder nach der andern eine durchaus ideale ist und als solche sich nur im Erkennen und Wissen vollständig als das, was sie ist, bethätigen und offenbaren kann. Auf der andern Seite aber, weil es seinen Gehalt, seine reale weltgeschichtliche Bedeutung nicht von der Philosophie hatte und nicht in philosophische Speculation durfte aufgehen lassen, so musste es sich eben dadurch der philosophischen Erkenntniss, die in gegenständlicher Hinsicht ihren Anspruch auf unbedingte Universalität der Erkenntnissobjecte nicht aufgeben kann, zwar nicht als alleiniger, wohl aber als ein Inhalt neben anderm Inhalt darstellen, mit dessen wissenschaftlicher Durchdringung erst die Philosophie die Gesammtheit ihrer Aufgaben gelöst zu haben hoffen konnte.

4. Indess, wie gleichmässig auch begründet in dem ursprünglichen Wesen und der Weltstellung des Christenthums, so konnte doch eine Philosophie des Christenthums nicht mit entsprechender Gleichmässigkeit geschichtlich nach jenen ihren beiden Seiten oder in beiderlei Gestalt zur Ausbildung und Verwirklichung gelangen. Auch dies brachte die Natur der Sache so mit sich. Denn in dieser Natur der Sache lag es, dass das Christenthum, bei seinem Anspruch auf unbedingte Herrschaft über den Menschengeist, eine philosophische Bildung, die aus einer von ihm unabhängigen Wurzel emporgesprossen war, nicht ruhig neben sich dulden, am wenigsten aber, sich selbst und seinen eignen Inhalt dem Urtheil einer solchen Philosophie unterwerfen konnte. Hatte daher auch bei der ersten Verbreitung des Christenthums die Philosophie des classischen Alterthums, damals noch

als eine von ihm unabhängige Geistesmacht dem Christenthum gegenüberstehend, zu einer wissenschaftlichen Ergründung des letztern von ihrem Standpunct aus, und somit zur Begründung einer Philosophie des Christenthums in jenem gegenständlichen Sinne einen Anlauf genommen: so konnte doch dieses Verhältniss von keinem Bestand, dieses Unternehmen fürerst von keiner Folge sein. Das Christenthum, das christliche Gesammtbewusstsein musste, was es von philosophischer Bildung vorfand, entweder von Grund aus zerstören, oder auf sein Gebiet herüberziehen, bevor es dieser Bildung ein Recht des Urtheils über sich selbst und seinen ewigen Inhalt zugestehen konnte. Die heidnische Philosophie aber, wenn sie trotz dieses Widerstandes sich an dem Christenthum hätte versuchen wollen, würde eben um dieses unvermeidlichen Conflictes willen eher an ihren eigenen Principien irre geworden, als zu einer wirklich unbefangenen, eindringenden Auffassung der Principien des Christenthums gelangt sein.

5. So ist es geschehen, dass im bisherigen Verlauf seiner geschichtlichen Entwickelung das Christenthum zu der philosophischen Erkenntniss, mit welcher es in der Gemeinschaft des Inhalts steht, mehr die Stellung des Subjects, als die des Objects eingenommen und behauptet hat. Wir können, sofern wir darunter eine geschichtlich schon begründete und ausgeführte Wissenschaft verstehen wollen, von einer Philosophie des Christenthums bis auf die jüngste Zeit nur in der ersten, nicht in der zweiten der vorhin angegebenen Bedeutungen sprechen. Durch alle Jahrhunderte seines Bestehens hat das Christenthum in seinem Schooss eine Wissenschaft gehegt und ausgebildet, die, von ihm selbst die Principien ihrer Erkenntniss und ihren gegenständlichen Inhalt entnehmend, sich mehr mit diesem Inhalte, dem unmittelbar im Christenthum als Glaubensinhalt gegebenen, als mit der geschichtlichen Thatsache oder Erscheinung des Christenthums beschäftigte, während dagegen im Begriff einer Philosophie des Christenthums nach jener zweiten Bedeutung zunächst und vornehmlich gerade dieses letztere zu liegen scheint. Eine Philosophie dagegen, die, von einem in ursprünglicher Unabhängigkeit dem Christenthum gegenüberstehenden Princip der Erkenntniss aus, dem Christenthum zugleich mit seinem Glaubensinhalt eine gegenständliche Betrachtung widmet, eine solche Philosophie hat neben jener erst in der allerjüngsten Zeit sich eine Bahn zu brechen vermocht.

6. In Ermangelung solch einer unabhängigen Philosophie hat, während des gedachten Zeitraums, auch jene Philosophie, deren un-

mittelbarer Träger das Christenthum und sein Glaubensbewusstsein geworden war, nur in unvollkommener Weise den Charakter eigentlicher Speculation behaupten können. Denn das erste Erforderniss aller wahren Philosophie ist Freiheit, Freiheit von allen durch einen Standpunct des Bewusstseins, der nicht der eigene der Philosophie als solcher ist, zu derselben herzugebrachten und ihr aufgedrungenen Voraussetzungen. Nicht zwar, als ob ein Bewusstsein, das solcher Voraussetzungen sich nicht entäussern kann, deshalb überhaupt nicht philosophiren könnte. Wäre dies, so würde eine Philosophie des Christenthums in der ersten Bedeutung, eine christliche Philosophie nicht bestehen können. Wohl aber, insofern jede so entstandene Philosophie einer steten Controlle, einer fortgehenden Berichtigung und Ergänzung durch eine voraussetzungslose Philosophie bedarf, und als wirkliche Philosophie nur in dem Maasse gelten kann, in welchem sie einer solchen Prüfung Stand hält, und bewährt und geläutert aus ihr hervorgeht.

7. In dieser Bemerkung ist der Aufschluss zu finden über den allgemeinen Charakter der bisherigen Theologie oder Glaubenslehre des Christenthums, und über das unsichere, vielfach schwankende Verhältniss derselben zur philosophischen Speculation. Sie hat, um sich auch nur annäherungsweise zur Wissenschaft zu gestalten, nie der Philosophie entbehren können; sie ist stets nur in dem Maasse ein wirkliches Wissen gewesen, in welchem sie es nicht verschmäht hat, Philosophie zu sein. Auch hat sie alle Elemente wirklicher Philosophie, welche sie bei der Entstehung des Christenthums geschichtlich vorfand, oder die sich im Laufe ihrer geschichtlichen Entwickelung in der Nähe oder in der Ferne hervorthaten, jederzeit an sich herangezogen. Sie hat dieselben für sich benutzt und mit mehr oder minder deutlichem Bewusstsein sich ihnen anbequemt, ausdrücklich indem sie ihre selbstständige Bedeutung und Wahrheit ausserhalb des theologischen Zusammenhangs, den sie ihnen anwies, verleugnete oder auf den engen Kreis einer endlichen und ganz nur relativen Geltung beschränkte. Im Bewusstsein des Misverhältnisses, in das sie sich durch solches Verfahren zu den Forderungen der eigentlichen Philosophie setzen musste, hat die christliche Theologie frühzeitig darauf verzichtet, sich selbst für eine philosophische Wissenschaft auszugeben. Sie hat sich zur Philosophie, welche sie nicht entbehren konnte, in den ausdrücklichen Gegensatz gestellt, den jetzt noch die Meisten annehmen zu müssen meinen,

nicht allein zwischen Philosophie und Glauben, sondern auch zwischen Philosophie und Glaubenswissenschaft.

8. Wenn wir also, in jenem weiteren und allgemeineren Sinne, auf den es uns zunächst allein ankam, die Philosophie des Christenthums in jeder der zwei Bedeutungen, auf die uns dieser Name hinwies, als eine unmittelbar mit dem Christenthum zugleich entstandene Wissenschaft betrachten konnten (§. 2), wenn wir es wagen durften, unter dem Doppelbegriffe dieser Wissenschaft alle die reichhaltigen Erkenntnisselemente vereinigt zu denken, welche theils selbstthätig aus dem Christenthum heraus geschaffen werden, theils gegenständlich mit ihm zugleich und durch es gegeben sind: so hat sich uns jetzt der Gesichtspunct dieser Betrachtung umgekehrt, und wir sind genöthigt, zu sagen, dass eine Philosophie des Christenthums in der eigentlichen Strenge sowohl der einen als der andern Wortbedeutung bis auf die jüngste Zeit herab noch nicht bestanden hat und nicht hat bestehen können. Denn bis auf die jüngste Zeit herab war das Christenthum in dem Processe seiner Ausbildung noch nicht dahin gelangt, neben sich eine selbstständige, voraussetzungslose Philosophie in dem weiten Umfange des Erkenntnissstrebens zu dulden, der in dem Begriffe einer solchen liegt, und es sich gefallen zu lassen, in der Fülle seines von ihm selbst im Glauben, nicht unmittelbar im eigentlichen Wissen erfassten Inhalts durch sie zu einem Gegenstande dieses Erkenntnissstrebens gemacht zu werden. Eben daran aber hing zugleich für das Christenthum das Unvermögen, aus sich selbst heraus zur Philosophie, zur philosophischen Erkenntniss oder Wissenschaft seines Glaubensinhalts im eigentlichen Wortsinn zu gelangen.

9. Die Erzeugung einer selbstständigen Philosophie, das heisst einer solchen, die, einmal vorhanden, einen obersten Maassstab für die Beurtheilung der Wahrheit in sich selbst trägt, und ihn nicht äusserlich von irgend einer sinnlichen oder geistigen Erfahrung zu entlehnen braucht, — die Erzeugung einer solchen Philosophie aus seiner eigenen Mitte und aus den Tiefen seines eigenen Bewusstseins heraus ist selbst ein Moment, und eines der vornehmsten und wichtigsten, in der weltgeschichtlichen Bestimmung des Christenthums. Eine solche Philosophie, wie sie nach der einen, subjectiven Seite unmittelbar das ist, was wir christliche Philosophie, Philosophie des Christenthums genannt haben, ist zugleich nach der andern das Element, in welchem allein sich eine Philosophie des Christenthums im objectiven Sinn gestalten kann. Erst muss das Christenthum dazu ge-

langt sein, eine völlig voraussetzungslose Philosophie, eine Philosophie, die nur von der Idee der Wahrheit als solcher, nicht von der Idee einer bestimmten religiösen Wahrheit geleitet wird, nicht allein neben sich zu dulden, sondern selbstthätig aus seinem eigenen Lebenskreise zu schaffen und so zu sagen mit seinem Herzblut aufzunähren, ehe es sich in den Besitz eines wahrhaft gegenständlichen Wissens von sich selbst zu setzen hoffen darf, einer Glaubenswissenschaft, die sich als Philosophie des Christenthums in die Reihe jener besonderen Disciplinen stellt, in deren Gesammtheit sich die positive Welterkenntniss, die wir von der Philosophie erwarten, vollendet.

10. Die Entstehung und die allmählige Ausbildung einer christlichen Philosophie in dem hier bezeichneten subjectiven Wortsinn, einer Philosophie, die, zu einem gewissen Stadium ihrer Reife gelangt, ganz von selbst sich zur Philosophie des Christenthums auch im gegenständlichen Wortsinn gestalten oder eine solche aus ihrer Mitte erzeugen und eben hiemit erst dem Christenthum zum wahren Bewusstsein, zur wahren Wissenschaft von sich selbst verhelfen wird: sie ist eines der grossen Schauspiele, welche uns die neuere Geschichte christlicher Geistesbildung und Geistesarbeit seit dem Reformationszeitalter darbietet. Die kirchliche Reformation war ihrerseits für diesen wissenschaftlichen Bildungsprocess die nothwendige Vorbedingung; sie war es als Act der Selbstbefreiung des Christenthums von den Schranken, welche ein in der vorhin (§. 4 ff.) bezeichneten Weise annoch gebundenes, unfreies Erkenntnissstreben ihm so innerlich, wie äusserlich gezogen hatte. Mit ihr sehen wir daher geschichtlich in der Christenheit jenen Aufschwung des Geistes in allen Gebieten des Wissens und des Handelns zusammentreffen, durch welchen so zu sagen die Menschheit erst in das Stadium ihrer männlichen Reife eingetreten ist und das wahre Bewusstsein ihrer Weltstellung gewonnen hat.

11. Die philosophische Speculation, welche aus diesem Aufschwung des modernen Menschengeistes hervorgegangen ist, hat in den ersten Perioden ihrer Entwickelung nicht unmittelbar, wie bis dahin die auf das Gebiet des christlichen Glaubensbewusstseins herübergezogene Philosophie des Alterthums, das Christenthum selbst und seinen Glaubensinhalt zu ihrem Gegenstand gemacht. Sie hat, wenn sie ja in den Fall kam, über ihr Verhältniss zum Christenthum Rede stehen zu müssen, sich in früherer Zeit durch mancherlei Wendungen, die meist auf eine nicht immer ganz aufrichtig gemeinte Selbstbe-

schränkung hinauszukommen schienen, den Forderungen des Glaubens anbequemt, in späterer, erstarkt und kühn gemacht durch den scheinbar gegen das Christenthum erkaltenden und immer mehr der freien Wissenschaft sich zuwendenden Zeitgeist, die Wahrheit des christlichen Glaubensinhaltes geradezu verleugnet. Auf alle Weise musste die jugendliche Speculation der modernen Jahrhunderte durch eine länger fortgesetzte Erkenntnissarbeit erst sich selbst gewinnen und in dem neuerrungenen Erkenntnisselemente Boden fassen, bevor sie es unternehmen konnte, in eben diesem Elemente die wahre philosophische Wissenschaft des Christenthums zu erzeugen.

12. Für eben dieses Werk des inneren Ausbaues und der Selbstbegründung moderner Speculation ist jedoch anderseits ein auch nur vorläufiger Abschluss nicht zu erwarten, so lange nicht die Speculation, der Wiedergeburt eingedenk, welche sie dem Christenthum verdankt, den Inhalt des letzteren mit Anerkennung seiner eigenthümlichen, specifischen Natur ausdrücklich in das Bereich der Gegenständlichkeit einschliesst, über welches sie ihre Erkenntnissaufgabe zu erstrecken hat. Denn wesentlich an dem klaren Bewusstsein der jedesmal ihr gestellten Gesammtaufgabe hängt in jeder Periode der Weltgeschichte das Selbstbewusstsein, und somit das geschichtliche Dasein, die geschichtliche Wirksamkeit der philosophischen Speculation als solcher. Nun aber ist der philosophischen Speculation innerhalb des Christenthums ihre eigenthümliche Aufgabe und Bestimmung eben durch ihr gegenständliches Verhältniss zum Christenthum als geschichtlicher Thatsache und zu seinem Glaubensinhalt bezeichnet. Sie kann daher ihren geschichtlichen Charakter als christliche Philosophie nur dadurch bewähren, dass sie auch in gegenständlicher Weise sich zur Philosophie des Christenthums gestaltet.

13. In diesem Sinne nun dürfen wir es als einen Act der Selbstbesinnung und Selbstverständigung, und zugleich als den entscheidenden Schritt zur Lösung ihrer eigentlichen und höchsten Aufgabe bezeichnen, wenn wir die Philosophie der jüngsten Zeitperiode in den meisten und hauptsächlichsten ihrer Strebungen immer entschiedener die Richtung auf Erkenntniss und Durchforschung der grossen Thatsachen des Geisteslebens nehmen sehen, welche ihr Princip und den Punct ihrer Einigung in der weltgeschichtlichen Thatsache des Christenthums haben. Insbesondere seit Kant ist das Bewusstsein immer tiefer in die Systeme der modernen Philosophie eingedrungen und hat immer fester in ihnen Fuss gefasst, dass sie,

nicht allein um vor der Welt die Aufgaben zu lösen, die man von Aussen an sie zu stellen pflegt, sondern auch um in sich selbst die Befriedigung und innere Selbstgewissheit zu gewinnen, welche nur der Vollbesitz der gegenständlichen Wahrheit gewährt, in einer Philosophie der Religion gipfeln muss, und zugleich, dass die allein wahre oder absolute, allein auch für die philosophische Erkenntniss nach allen Seiten zugängliche oder durchdringliche Religion das Christenthum ist.

14. Philosophie des Christenthums, zunächst im objectiven Sinne, womit aber, wie so eben bemerkt, auch die subjective Bedeutung dieses Wortes sich ganz von selbst vollzieht, ist also durch die Natur der Sache, das heisst durch den naturgemässen Gang geschichtlicher Entwickelung sowohl der Philosophie als solcher, als auch an seinem Theile des Christenthums, im gegenwärtigen Augenblicke des geschichtlichen Geisteslebens die Losung geworden, wodurch sich das tiefere Erkenntnissstreben, das ernstere Trachten nach Selbstverständigung so im Gebiete der Philosophie, wie in jenem des Christenthums beurkundet. An dem Gelingen des Versuchs, eine Philosophie des Christenthums als streng in sich geschlossene, systematisch abgegrenzte und gegliederte Wissenschaft herzustellen, in sachlicher Beziehung ausgestattet mit der Fülle des christlichen Glaubensinhalts, in formaler oder methodologischer ein Vorbild für alle gediegene philosophische Realerkenntniss und ein sicherer Leitstern für die Forschungen auf dem Gebiete des abstracten philosophischen Denkens, — an dem früher oder später zu erhoffenden Erfolge dieses Gelingens hängt jede Hoffnung eines ferneren Zusammengehens der Philosophie mit der Religion in der Zukunft des weltgeschichtlichen Menschheitslebens, und hiemit jede Aussicht auf eine wahrhafte und dauernde Befriedigung der höchsten Interessen des Menschengeistes.

15. Eine Philosophie des Christenthums in dem hier bezeichneten Sinne, der, wie gezeigt, wesentlich den oben (§. 1) nachgewiesenen Doppelsinn in sich schliesst, wird auf der gegenwärtigen Stufe christlicher Geistesbildung mit gutem Recht den Anspruch erheben dürfen, in die Stelle dessen einzutreten, was auf früheren Stufen dieser Bildung die damals und meist auch jetzt noch so genannte systematische Theologie, die Dogmatik oder Glaubenslehre war. Ihr Begriff verlangt es, dass sie in ihr Bereich den gesammten Inhalt dieser Wissenschaft hereinzuziehen hat, wiefern derselbe als geistige Wahrheit und Wirklichkeit durch die geschichtliche Grundthatsache

des Christenthums gegeben ist, nicht als willkührliche Satzung aus den Handlungen und Erlebnissen der kirchlichen Gesellschaft in ihren zufälligen Parteiungen und Abzweigungen hervorgegangen. War diesem Gehalt auch schon in seiner früheren Gestaltung die Form der Philosophie nicht fremd (§. 3), hat er vielmehr auch dort alles, was von Elementen wissenschaftlicher Erkenntniss aus ihm herausgebildet worden ist, der von Aussen an ihn gebrachten Philosophie zu danken: so hängt doch seine Verarbeitung zur eigentlichen Wissenschaft wesentlich an den Bedingungen, welche ihm die Gestalt einer Philosophie des Christenthums in dem doppelten, hier von uns bezeichneten Sinne geben sollen.

16. Wie weit auch die kirchliche Glaubenslehre des bisherigen Christenthums ihrem Geist und ihren Principien nach von einer eigentlichen Philosophie des Christenthums entfernt bleiben mochte: in Bezug auf die Auffassung und Anordnung des Stoffes im Allgemeinen hat sich in ihr doch, durch Anwendung jener obwohl einem fremden Boden entsprossenen und vielfach in dem Gebrauche selbst, der von ihr gemacht ward, verleugneten Philosophie, eine Gewohnheit wissenschaftlicher Behandlung gebildet, welche mehrfach in ihren Hauptzügen an die ächt philosophische Methode der Erkenntniss des grossen Gegenstandes dieser Betrachtung anstreift. Die Philosophie des Christenthums, durch ihre gegenständliche Aufgabe von allen benachbarten Gebieten speculativer Betrachtung abgegrenzt und auf eine streng methodische Behandlung ihres Inhalts angewiesen, sie wird, unbeschadet der Forderungen, welche der Begriff philosophischer Wissenschaftlichkeit an sie stellt, ja sogar ausdrücklich in Gemässheit dieser Forderungen, die äussere Gestalt betreffend, in der sie auftritt, sich dem in der Wissenschaft der christlichen Glaubenslehre bis dahin Hergebrachten im Allgemeinen weit näher halten, weit öfter sogar im Einzelnen dem Faden, welcher ihr durch letztere gegeben ist, folgen können, als man dies bei der Verschiedenheit des Standpunctes beider gemeinhin ganz von einander abgetrennt gehaltenen Disciplinen vielleicht erwarten mag.

17. Diese Bemerkung, hier von uns in Bezug auf die Gestalt unserer Wissenschaft im Ganzen und Grossen gemacht, wird ihre Bewährung finden sogleich bei den einleitenden Abschnitten, welche auch in unserer Bearbeitung die Philosophie des Christenthums, ähnlich wie in den meisten wenigstens der neueren Bearbeitungen die kirchliche Glaubenslehre, eröffnen sollen. Erst von der neueren Zeit

schreibt sich in dieser Lehre die Gewohnheit jener ausführlichen Einleitungen her, die auch wohl hin und wieder von der Darstellung der Dogmatik abgetrennt und unter dem Namen einer christlichen Apologetik, als eine selbstständige theologische Disciplin neben ihr behandelt werden. Es hängt diese Gewohnheit zusammen mit der erst neuerdings in weiterem Umfang und folgerechterer Durchführung üblich gewordenen reflexionsmässigen Behandlung des Glaubensinhalts, mit der Gewohnheit, nicht sowohl ihn selbst, diesen Inhalt, als vielmehr den Glauben und die Offenbarung, durch welche die Erkenntniss dieses Inhalts vermittelt wird, als den unmittelbar gegebenen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und Erkenntniss anzusehen; worauf sich auch die Ausdrücke Glaubenslehre, Dogmatik beziehen, durch welche in neuerer Zeit die ehemals gebräuchlich gewesenen, ein mehr unmittelbares Verhältniss der Wissenschaft zum Glaubensinhalt anzeigenden mehr und mehr verdrängt worden sind.

18. Mit dieser neueren Gestaltung der Glaubenslehre befindet sich, was ihr Verhältniss zum Gegenstand betrifft, die Philosophie des Christenthums der Hauptsache nach in gleichem Falle. Auch sie hat, weiter aufgeklärt, als jene es war und bis jetzt geblieben ist, durch die eigenthümlich speculative Einsicht in die Natur alles Wissens und in sein Verhältniss zum Inhalte der Erfahrung überhaupt, ein klares Bewusstsein darüber, wie ihr, als Wissenschnft, als philosophischer Wissenschaft, nicht ein directes, unmittelbares Verhältniss zu dem Glaubensinhalte des Christenthums beschieden ist, sondern ein durch das subjective Element des religiösen Glaubens und das objective der göttlichen Offenbarung vermitteltes. Auch sie erkennt daher, wie die Glaubenslehre nach jener modernen Fassung, den Glauben und die Offenbarung als ihren nächsten, allein unmittelbar gegebenen Gegenstand, so wenig sie darum aufhört, als ihren eigentlichen und letzten Gegenstand, als das alleinige Endziel ihres Erkenntnissstrebens den Glaubensinhalt zu betrachten. Daraus nun erwächst auch für sie, ganz eben so wie im Elemente des modernen Bewusstseins für die kirchliche Dogmatik, die wissenschaftliche Nöthigung, sich die Erkenntniss ihrer *eigentlichen* Gegenständlichkeit durch die Erkenntniss ihrer *unmittelbaren* Gegenständlichkeit zu vermitteln, und also dieser letzteren die Stellung einer einleitenden oder propädeutischen Untersuchung zu geben.

19. Wäre es bei dem Unternehmen einer Philosophie des Christenthums auf eine Disciplin dieses Inhalts nur in jenem zwei-

ten, gegenständlichen Sinne abgesehen, in welchem wir den Begriff solcher Disciplin mit dem Begriffe einer Philosophie der Natur, der Geschichte u. s. w. in Parallele stellen durften (§. 1): so würde, was nach diesem Plan die Einleitung bilden soll, sich als die Aufgabe des Ganzen darstellen. Nicht der Glaubensinhalt, sondern der Glaube, die Religion als geschichtliche Thatsache würde, wie als der erste, so auch als der letzte und eigentliche Gegenstand der Wissenschaft erscheinen, der Glaubensinhalt, die Lehre von Gott und den göttlichen Dingen würde nur beiläufig, nur als ein inwohnendes Moment in jenem Geschichtlichen, in Betracht kommen können. Dies ist auch in der That die Stellung, welche von den modernen Bearbeitungen der Religionsphilosophie, so wie dieselbe sich als eine von der kirchlichen Dogmatik unterschiedene, äusserlich neben ihr hergehende Wissenschaft einzuführen suchte, gerade diejenigen, die sich auch in Form und Methode einer strengeren Wissenschaftlichkeit befleissigten, jenen zwei Seiten des gegenständlichen Inhalts zu einander gegeben haben.

20. Weil jedoch die Philosophie des Christenthums, zugleich mit jener besonderen geschichtsphilosophischen, wesentlich die allgemeine, im eigentlichen Sinn theologische Aufgabe hat, christliche Philosophie, wissenschaftlich vermittelte Erkenntniss des unmittelbar im Glauben ihr gegebenen Inhalts zu sein: so erweist sich für sie jene der Weise bisheriger Dogmatik näher stehende Fassung als die natürlichere und sachgemässere. Allerdings wird nach ihr, wie dies auch in der kirchlichen Dogmatik so ist, die Einleitung, bei aller Reichhaltigkeit ihres gegenständlichen Inhalts, bei aller Unentbehrlichkeit für die nachfolgende systematische Entwickelung, den Charakter mehr einer freien Betrachtung, als einer in strenger Methode einherschreitenden Wissenschaft tragen müssen. Allein dieser Mangel, wiefern es einer ist, findet in dem nachfolgenden Verlauf der eigentlichen Wissenschaft seine Ergänzung, indem daselbst für alle jene Gegenstände die streng wissenschaftliche Bestimmung gefunden wird, welche die Einleitung durch ihre freiere Behandlungsweise dem Bewusstsein in eine solche Nähe gebracht hat, wodurch in Bezug auf den eigentlichen Inhalt die strenge Methode der Wissenschaft erst ermöglicht wird.

21. Wir werden daher auch an unserm Theil, der Gewohnheit folgend, die sich sehr allgemein in der neueren Literatur der Dogmatik gebildet hat, in dieser Einleitung den Begriff zuvörderst

der Religion überhaupt, sodann der offenbarten oder christlichen Religion insbesondere, jener näher eingehenden, zugleich philosophischen und geschichtlichen Betrachtung unterziehen, welche man zum Gewinn gründlicher Einsicht und zur Ermittelung eines angemessenen methodischen Verfahrens bei der wissenschaftlichen Behandlung des Glaubensinhalts mit Recht für unerlasslich erkennt. In diese Betrachtung werden dann auch die Erwägungen eingeschlossen sein über die urkundliche Darstellung und Bezeugung der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift, über Weissagung, Wunder und Eingebung als Beglaubigungsmittel sowohl der Offenbarung selbst, als auch jener ihrer urkundlichen Ausprägung, die man gemeinhin, aber mit Unrecht jedem philosophischen Lehrzusammenhange als fremd und von vorn herein widerstrebend, einer Rechtfertigung nur aus dem Gesichtspuncte des strengen Positivismus fähig anzusehen pflegt. Von diesen Erörterungen kehren wir dann zurück zur Entwickelung des Begriffs der Wissenschaft, die aus der religiösen Erfahrung und aus dem geschichtlichen Material der Offenbarungsthatsachen sich entfalten soll und, in einem geschichtlichen Entwickelungsprocesse, der wenigstens nach einer Seite als die Fortsetzung des Processes der göttlichen Offenbarung betrachtet werden kann, bereits entfaltet hat. Wir geben auf Grund der Einsicht, die aus den vorangehenden geschichtlichen und geschichtlich-philosophischen Untersuchungen uns erwachsen ist, über diesen Begriff dort die genaueren Bestimmungen, auf die wir hier nur vorläufig, wie aus der Ferne hinweisen konnten, und wir lassen uns durch sie an die Schwelle des systematischen Ausbaues führen, in welchem sich der Begriff der philosophischen Glaubenswissenschaft vollziehen soll.

ERSTER ABSCHNITT.

Von dem Begriffe der Religion überhaupt.

---

22. Wenn die Religion — die christliche Religion oder irgend eine andere, wiewohl kaum noch bei einer anderen dieser Fall eingetreten ist, — in der Weise, wie das Unternehmen einer Philosophie der Religion, einer Philosophie des Christenthums dies mit sich bringt, auf der einen Seite als Besitz, — wenn nicht unmittelbar wirklicher, so doch möglicher Besitz — einer gegenständlichen Erkenntniss, auf der andern zugleich als Gegenstand einer solchen Erkenntniss oder Wissenschaft bezeichnet wird: so wird eben damit ihr Begriff als eine besondere Art unter einen Gattungsbegriff gestellt, der ausser dem Begriffe der Religion noch eine Mehrheit anderer Artbegriffe umfasst. Dieser Gattungsbegriff ist der Begriff der Erfahrung.

Man wird in diesem ganzen Abschnitt nicht ausser Acht lassen, dass der Begriff der Religion nur in der bestimmten Beziehung abgehandelt wird, die er als Erkenntnissquelle für die Wissenschaft hat. Wollten wir ihn auch in seinen andern Beziehungen abhandeln, so würden wir dem systematischen Gange der Glaubenslehre selbst vorgreifen.

23. Das Wort Erfahrung bezeichnet nämlich schon in dem Gebrauche, den wir im gemeinen Leben davon zu machen pflegen, auf der einen Seite zwar stets etwas mehr, als eine blosse Empfindung oder subjective Zuständlichkeit der Seele, auf der andern aber etwas weniger, als eigentliche Erkenntniss oder Wissenschaft. Es bezeichnet eine Empfindung, Anschauung oder Wahrnehmung, oder häufiger noch, einen Inbegriff gleichartiger, unter einander verwandter Empfindungen, Anschauungen oder Wahrnehmungen, aus-

drücklich wiefern ihr Inhalt ein Gegenstand des reflectirenden Bewusstseins, und durch das Bewusstsein in einen Zusammenhang gegenständlicher Vorstellungen oder Begriffe hineingearbeitet ist. Aber es liegt nicht unmittelbar zugleich auch dies darin, dass solcher Zusammenhang auch bereits in der Weise ein vollständiger oder auf Vollständigkeit angelegter, in fest bestimmte Grenzen eingeschlossener und auf die letzten Gründe des Wissens und Erkennens bezogener sei, wie wir solches bei einer Erkenntniss voraussetzen würden, die wir mit dem Namen der Wissenschaft im eigentlichen Wortsinn bezeichnen wollten.

24. Mit diesem Gebrauche des Wortes Erfahrung stimmt denn auch die schärfer bestimmte und abgegrenzte Bedeutung überein, welche demselben in einer Weise, deren bleibende Geltung unsers Wissens von keiner Seite bestritten wird, durch Kant angewiesen worden ist. Eine durch den Verstand nach den allgemeinen Gesetzen, welche die Möglichkeit einer selbstbewussten gegenständlichen Erkenntniss überhaupt bedingen, auf gegenständliches Dasein bezogene, und dadurch zu einem Begriff, dessen wesentlicher Grundcharakter eben die Eigenschaft der Objectivität oder Gegenständlichkeit ist, unter der sein Inhalt gedacht wird, erhobene Empfindung oder Vorstellung: dies und nichts Anderes ist bekanntlich nach Kants, mit der Fassung, welche dieser Denker dem Probleme der Erkenntniss gegeben hat, im engsten Zusammenhange stehenden und aus ihr folgerecht abgeleiteten Erklärung die Erfahrung. Es ist nicht zu übersehen, dass der Vernunft, nämlich der theoretischen, welche den Inhalt der Erfahrung auf die Idee des Unbedingten bezieht und dadurch ihn zu einer Wissenschaft zusammenfasst, die, sei es in wirklicher Erkenntniss, oder wenigstens der Idee und dem geistigen Streben nach auf die letzten Gründe seines Daseins und seiner Beschaffenheit zurückgeht, an der Erfahrung als solcher nach dieser Erklärung noch kein ausdrücklicher Antheil zugeschrieben wird.

Die ausführlichste, am Vollständigsten durch das Ganze seiner Erkenntnisslehre, aus der aber eine Uebertragung in andere philosophische Denkweisen ohne wesentliche Veränderung gar wohl möglich ist, motivirte Deduction des Begriffs der Erfahrung findet man bei Kant in der Kritik der reinen Vernunft, im Abschnitt von den „Analogien der Erfahrung“ (S. 186 ff. der Hartenstein'schen Ausgabe).

25. Längst bevor der Begriff der Erfahrung in der eben bezeichneten Weise durch die neuere Philosophie die schärfere Be-

stimmtheit erhalten hat, die uns jetzt für die Bezeichnung seines Verhältnisses zur eigentlichen Wissenschaft die sichere Grundlage bietet, — längst zuvor ist das Wesen der Religion schon vielfach als Erfahrung, *Experientia*, bezeichnet worden. Theils ausdrücklich mit diesem Worte, theils in mehr concreter und auch bildlicher Weise, mit Worten, wodurch besondere Arten der Erfahrung, und zwar zunächst der äusseren, sinnlichen bezeichnet werden, als da sind: Fühlen, Empfinden, Sehen, Schmecken, Geniessen u. s. w., auch wohl „das Göttliche Erleiden",*) pflegen schon die christlichen Schriftsteller der älteren und der mittleren Zeit das Verhalten der Seele zu dem Göttlichen auszudrücken, wodurch sie nach ihnen nicht äusserlich berührt, sondern innerlich erfüllt werden soll. Würden auch diese Worte, an sich betrachtet, zum grossen oder grössern Theile nur eine subjective Thätigkeit oder Zuständlichkeit der Seele auszudrücken scheinen: so ward dabei jedoch als selbstverständlich vorausgesetzt, dass diesem Subjectiven ein Objectives entsprechen müsse, das Subjective überall nur als Wirkung eines Objectiven zu denken sei, das in irgend einer Weise sich in ihm abbildet oder spiegelt.

*) — *οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα* — ist die Bezeichnung, welche der sogenannte Dionysius Areopagita (div. Nom. 2.) von dem ächt Religiösen gegeben hat. In demselben Sinne spricht der Apokalyptiker J. A. Bengel von *πάθη* Sacrae Scripturae.

26. Die Stellung, welche der Religion durch diese Einreihung ihres Begriffs unter den allgemeinen Begriff der Erfahrung zur Wissenschaft gegeben wird, zur philosophischen Wissenschaft von den göttlichen Dingen, welche den Inhalt eben so der Religion wie der religiösen Wissenschaft ausmachen, hat sich in der Schule dieser Wissenschaft selbst seit früher Zeit kund gegeben in den Erklärungen, welche wir so vielfach und deutlich schon bei Clemens und dessen Alexandrinischen Nachfolgern über das Verhältniss der *πίστις* zur *γνῶσις*, dann in noch näher motivirter Weise bei Augustinus und der langen Reihe abendländischer Kirchenlehrer, welche sich dem Augustinus angeschlossen haben, über das Verhältniss zwischen *fides* und *intellectus* antreffen. Wenn in diesen Erklärungen überall der Glaube als das Vorangehende, die Erkenntniss als das Nachfolgende, der erstere als der Weg, die letztere als das Ziel erscheint: so war dabei die Absicht nicht, wenigstens nicht bei Allen, die so

unterschieden haben, einen Werthunterschied zwischen beiden auszudrücken und die Erkenntniss schlechthin über den Glauben, die Wissenschaft über die Religion zu stellen. Es sollte eben nur, völlig unbeschadet des Werthes, den der Glaube in sich selbst, unabhängig von der Wissenschaft hat, der Glaube, die Religion als das stoffgebende Element bezeichnet werden, ohne das man nicht zur Wissenschaft von den göttlichen Dingen gelangen kann, weil dieselbe ohne sie des Gegenstandes entbehrt, der für das menschliche Bewusstsein eben nur durch Erfahrung, durch die Erfahrung des Glaubens gewonnen werden kann.

27. Man könnte erwarten, dass im Laufe der weiteren Entwickelung des kirchlichen Christenthums und seiner Wissenschaft dieses Verhältniss und mit ihm der Erfahrungscharakter der Religion in ihrer Unmittelbarkeit sich zu immer grösserer Klarheit herausgestellt haben werde. Solcher Erwartung entspricht jedoch der Anblick der wirklichen Entwickelung in der Kirche und Theologie des Mittelalters und dann in den nachfolgenden Jahrhunderten bis auf die jüngste Zeit herab nur unvollständig. Wenn nämlich im christlichen Alterthum die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissenschaft sich im Allgemeinen auch durch die That oder durch den Hergang der geschichtlichen Entwickelungsprocesse bewährt, die kirchliche Wissenschaft ihrem wesentlichen Bestande nach sich überall aus der Glaubenserfahrung erzeugt und fortwährend aus der Substanz dieser Erfahrung ihre Nahrung gezogen hatte: so sehen wir zuerst im christlichen Mittelalter die Wege beider in bedenklicher Weise auseinandergehen. Von der Scholastik, die als Quelle ihrer theologischen Erkenntniss statt der innern Erfahrung des religiösen Gemüthes mehr und mehr die reine Vernunft und neben ihr eine äussere, als unmittelbare Erkenntnissmittheilung vorgestellte Offenbarung angesehen wissen wollte, ward eben durch diese Irrung über die Erkenntnissquelle die Mystik genöthigt sich abzutrennen, um, der Richtung folgend, die sie als ihren Beruf erkannte, Bewahrerin zugleich und Mehrerin jener Erfahrungsschätze bleiben zu können.

28. In diesem Gegensatze gegen eine Wissenschaft, welche sich von dem Boden der lebendigen religiösen Erfahrung loszuarbeiten und gegen sie zu verselbstständigen trachtete, konnte es leicht geschehen, dass an ihrem Theile die Mystik den ihr eigenthümlichen Beruf mit dem Berufe der Wissenschaft verwechselte, und den Inhalt

der innern Erfahrung, aus dem die wahre Wissenschaft der Religion erst erwachsen soll, in seiner Unmittelbarkeit entweder selbst für diese Wissenschaft ausgab, oder für bestimmt, dieselbe zu verdrängen und in ihre Stelle einzutreten. Insbesondere gegen die Elemente metaphysischer Speculation, welche die kirchliche Theologie aus dem Alterthum entlehnt hatte, um durch ihre Hilfe sich zur Wissenschaft auch der Form nach zu gestalten, sehen wir die Mystik mit beharrlicher Feindseligkeit auftreten, ehe noch in ihr sich ein Bewusstsein darüber ausgebildet hatte, dass aus ihrer eigenen Mitte ein derartiges Element hervortreten müsse, um die Fortbildung der unmittelbaren Glaubensanschauung zu jener ächten Glaubenswissenschaft zu vermitteln, deren Begriffe die kirchliche Glaubenslehre, seit sie sich von dem Boden tieferer Glaubenserfahrung losgetrennt hatte, nicht mehr zu genügen schien.

Des Ausdrucks *Theologia mystica* pflegen sich die Mystiker des Mittelalters unmittelbar für jene ihre Beschäftigung mit der innern Religionserfahrung selbst zu bedienen, welche wir noch nicht für Wissenschaft, also auch nicht für Theologie erkennen können. So selbst noch Gerson, welcher doch dem Begriffe einer solchen Wissenschaft (*scientia procedens ex experientiis* heisst sie bei ihm, vergl. Ritter, Geschichte d. Philosophie VIII, S. 639) näher stand, als die Meisten seiner näheren Vorgänger und auch noch Manche seiner Nachfolger. Von den älteren sogenannten Mystikern des Mittelalters, einem Scotus Erigena, den Victorinern u. s. w., gilt allerdings ein Anderes.

29. Die Gründe dieser Unklarheit über das Verhältniss der religiösen Erfahrung zur theologischen Wissenschaft sind nicht auf theologischem Boden allein zu suchen. Denn auch über die Art und Weise, wie sinnliche Empfindung, Vorstellung und Wahrnehmung zur Erfahrung wird, über die Bedingungen, unter denen ihr Inhalt, zu Erfahrungsbegriffen verarbeitet, ein wirkliches Wissen begründen mag, und über das Verhältniss solches empirischen Wissens zu einer möglichen Erkenntniss aus reiner Vernunft, herrschten zu derselben Zeit vielfältige und eingreifende Missverständnisse. Die Philosophie des Aristoteles, obgleich das Streben ihres Urhebers, ähnlich wie in neuer Zeit das Streben Kants, dahin gegangen war, durch Feststellung der Vernunftbegriffe, die in aller Erfahrung als deren Bedingung und formale Grundlage enthalten sind, eine wissenschaftliche Empirie im weitesten Umfang möglich zu machen, wurde von dieser Richtung abgelenkt und diente im christlichen Mittelalter eben so wie ihre Nebenbuhlerin, die Platonische Philosophie, Tendenzen von ganz ent-

gegengesetzter Art. Gegen sie nicht minder, wie gegen alle übrigen Principien der Scholastik, hatten die modernen Begründer empirischer Wissenschaftlichkeit, Baco von Verulam an ihrer Spitze, ihre Angriffe zu richten.

30. Auch das Werk wissenschaftlicher Erkenntniss, welches aus der eben gedachten Neubegründung des empirischen Wissens zunächst hervorgegangen ist, so gross es auch war und so mächtig die Umwälzung, die es im Gesammtleben des Menschengeistes erzeugte, ist doch, an den vollständigen Begriff wahrhafter Erfahrungswissenschaft gehalten, nur ein einseitiges geblieben. Das eigentliche Wissen, die eigentliche Wissenschaft reicht im Bereiche jener Empirie, deren Begriff durch die epochemachenden Arbeiten am Beginne der neuern Jahrhunderte dem menschlichen Bewusstsein gewonnen worden ist, überall nur so weit, so weit das Vernunftwerkzeug reicht, durch welches daselbst der Stoff der Erfahrung verarbeitet wird. Solches Werkzeug aber war und blieb in jener Zeit, bis zum Auftreten einer Philosophie, die ihre Anstrengung ausdrücklich darauf richtete, die Vernunftbedingungen der Erfahrung in weiterem Umfang und mit grösserer Vollständigkeit zum Bewusstsein zu bringen, allein die Mathematik.

31. Es ist ein keineswegs ganz leeres, es ist vielmehr ein in den Bedingungen, unter denen in der neuern Zeit die empirische Wissenschaft hervortrat, wohl begründetes, noch jetzt nicht in seinen letzten Gründen überwundenes Vorurtheil: dass eigentliche Erfahrungswissenschaft, — *science exacte,* wie sie von den Meistern dieser Richtung bezeichnend genannt wird, — überall nur in mathematischer Form möglich ist, nur als eine durch Anwendung von Zahl, Maass und Gewicht dem Geiste angeeignete und in die Verhältnissbestimmungen des reinen Verstandes gleichsam hineingegossene Thatsächlichkeit der Empfindung, der Anschauung oder Vorstellung. So lange dieses Vorurtheil in Geltung bleibt, so lange werden einer Wissenschaft, die ohne Verleugnung ihres empirischen Charakters aus den Thatsachen des Glaubens erbaut werden soll, ganz dieselben Schwierigkeiten entgegenstehen, wie einer jeden wissenschaftlichen Erkenntniss, deren Inhalt ein Organisches, ein sei es natürlich oder geistig Lebendiges ist. Sie werden ihr entgegenstehen, auch abgesehen von den besondern Schwierigkeiten, die für die Wissenschaft des christlichen Glaubens aus der Gewohnheit einer Behandlung erwachsen, welche, nachdem sie einen ganz unvermittelten Uebergang

gemacht hat von der Erlebniss des Inhalts der Glaubenserfahrung zur wissenschaftlichen Erkenntniss dieses Inhalts, nichtsdestoweniger den empirischen Charakter desselben unbeachtet lässt, und zugleich den Gebrauch des Werkzeuges verschmäht, ohne das auf dem Gebiete einer übersinnlichen Erfahrung die Verarbeitung des Inhalts zur eigentlichen Wissenschaft ganz eben so unmöglich ist, wie auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung ohne das mathematische Werkzeug.

§. 32. Auch nach erfolgter Begründung des Begriffs und der ächten Methode empirischer Wissenschaftlichkeit auf dem Gebiet äusserer sinnlicher Erfahrung hat es daher noch eine längere Weile gedauert, ehe man gelernt hat, diesen grossen Begriff auf die innern Erlebnisse anzuwenden, von denen die Glaubenslehre ihren eigentlichen Stoff und Gehalt zu entnehmen hat. Dass dies in jüngster Zeit, obwohl verhältnissmässig noch immer mit beschränktem Erfolg, hat geschehen können: dies verdanken wir im Allgemeinen den durch Kants Vernunftkritik neu eröffneten Untersuchungen über das Wesen des Geistes und seiner Denk- und Erkenntnissthätigkeit, insofern aus denselben der Begriff sowohl der Erfahrung an sich selbst, als auch der Erfahrungswissenschaft mit schärferer Bestimmtheit, als zuvor, hervorgegangen ist. Erst aus diesen Untersuchungen ist nämlich ein ganz deutliches Bewusstsein darüber entstanden, wie es für den Geist des Menschen überhaupt nur zwei Wege, aber auch wirklich zwei Wege giebt, zu einem Wissen, zu einer gegenständlichen Erkenntniss zu gelangen: den Weg der reinen Vernunft und den Weg der Erfahrung, und wie unter diesen zwei Wegen der letztere mit nichten nur für Gegenstände der äusseren, sinnlichen oder physikalischen Wahrnehmung offen steht.

§. 33. Die Vernunftkritik hatte nachgewiesen, wie die Beziehung der sinnlichen Anschauungen auf einen gegenständlichen Inhalt, wodurch sie zu Begriffen von Gegenständen, zu Urtheilen über Gegenstände werden, nicht ihrerseits ein Werk der Sinne ist, in denen die Anschauung, die Vorstellung als solche sich erzeugt. Sie hatte in dem Processe dieser Verarbeitung des Sinnenstoffs ein Gesetz des Verstandes erkennen gelehrt, welcher, durch seine eigene Natur von vorn herein (*a priori*) auf den Inhalt der sinnlichen Anschauung bezogen, diesen Inhalt ergreift, ihn von sich selbst, dem Verstande, eben so, wie von dem Subjecte der sinnlichen Empfindung unterscheidet, und eben in dieser logischen Verrichtung erst ihm eine objective Bedeutung, die Bedeutung des Begriffs von einem Gegen-

stande des vorstellenden Erkennens ertheilt. Sie hatte ferner von diesem Thun des Verstandes noch die Thätigkeit der Vernunft unterschieden, welche, eben so ursprünglich auf den Verstand und seine Erfahrungsbegriffe, wie der Verstand auf die Sinnlichkeit und ihre Anschauungen bezogen, aus jenen Begriffen ein Ganzes der Erkenntniss erbaut, wobei ihr die Idee des Unbedingten, die sie als ihr eigenes, ursprüngliches Besitzthum dazu mitbringt, zum leitenden Principe dient. Aus dem Allen liess sich für den empirischen Verstand und für die unter der Leitung von Ideen forschende Vernunft ein Bewusstsein der Möglichkeit ableiten, das entsprechende Verfahren empirischer Begriffsbildung und ideengemässer Wissenschaftsgründung, wie auf den Inhalt der äusseren Sinnesanschauungen, so auch auf den Inhalt der Wahrnehmungen jenes innern Sinnes anzuwenden, dessen Vorhandensein von der Vernunftkritik im Allgemeinen, wenn auch nicht zunächst in Bezug auf einen Inhalt religiöser Erfahrung, ausdrücklich anerkannt war.

34. Nicht unmittelbar durch Kant, wohl aber unter dem durchgängigen Einfluss der philosophischen Bildung, zu welcher durch das kritische Unternehmen Kants ein neuer Grund gelegt worden war, ist in der deutschen evangelischen Theologie der jüngsten Zeit das Verlangen einer Anwendung der ächten, im Sinne der neugewonnenen Erkenntnisstheorie erweiterten und vervollkommneten empirischen Methode auf die Glaubenslehre des Christenthums, und einer wissenschaftlichen Neugestaltung dieser Lehre durch ihre Hilfe, vielfach zum Bewusstsein gebracht und ausgesprochen worden. Der Kantischen Philosophie hat sich in Bezug auf diesen Einfluss, nach gleicher Richtung hin Epoche machend, die Philosophie Fr. H. Jacobi's beigesellt, durch die Schärfe, mit welcher sie der reinen Vernunft die Fähigkeit der Erkenntniss des persönlichen Gottes und seiner Willensthaten absprach und, auf den Wegen fortwandelnd, welche ihr insbesondere auch durch Hamanns und Herders Vorgang geebnet waren, auf die Realität einer Glaubensanschauung drang, die, von keinen historischen Offenbarungsthatsachen abhängig, als ein eben so ursprüngliches, wie unverlierbares Erbtheil der menschlichen Natur zu betrachten sei.

35. Von der Energie des Bewusstseins über das empirische Wesen der Religion, welches, wenn nicht durch jene Speculation, so doch nicht ohne ihren mitwirkenden Einfluss gewonnen worden ist, giebt mehr als Alles, der Umstand Zeugniss, dass selbst der kühne

Absolutismus der nachkantischen Philosophenschulen, obgleich sein nächstes Streben dahin ging, eine reine Vernunfterkenntniss des Göttlichen in grösserem Umfang zu begründen, als bis dahin eine solche auch nur als möglich gedacht worden war, dennoch dem richtig verstandenen Empirismus auf theologischem Gebiet mehr förderlich geworden ist, als hinderlich. Denn eben das Trachten nach reiner Vernunftwissenschaft des Absoluten musste, nachdem einmal ein Einblick in die Schätze der inneren Erfahrung gewonnen war, die in den Tiefen des Geistes verborgen liegen, bald seinerseits zu einem Hebel werden für diese Schätze. Wenn auch zum Theil verkannt von denen, welche sie in dieser überkühnen Weise zu Tage förderten, machte sich doch vor dem allgemeinen Bewusstsein die wahre Natur derselben um so erfolgreicher geltend, je klarer diesem jetzt durch die gesteigerte philosophische Bildung der Gegensatz reiner Vernunfterkenntniss zur Erfahrung, und mit diesem Gegensatze die Möglichkeit geworden war, in den Begriff der letzteren die Thatsachen des innern Seelenlebens und jene Begriffe von einer übersinnlichen Gegenständlichkeit einzuschliessen, welche unbewusst und unwillkührlich der menschliche Verstand aus dem unmittelbar gegebenen Inhalt dieser Thatsachen hervorbildet.

36. Der allgemeine Begriff des Erfahrungsgebietes, auf welchem die solchergestalt zum Bewusstsein ihres empirisch-realistischen Charakters herangeführte Wissenschaft des christlichen Glaubens ihren Inhalt zu entnehmen hat, wird bezeichnet durch das bereits in diesem Sinn von uns ausgesprochene Wort Religion. Wie unsicher der sprachliche Ursprung dieses Wortes sein mag, wie wenig in fester begrifflicher Haltung begründet sein früherer Gebrauch in der Sprache des classischen Alterthums, der es nach diesem seinen Ursprunge angehört: durch seinen Gebrauch in der christlichen Theologie, eben so wie durch seine Aufnahme in so viele der neueren Sprachen ist seine Bedeutung zugleich erweitert und fester nach allen Seiten umgrenzt worden, und es ist in allen diesen Sprachen und in jeder einzelnen derselben unentbehrlich geworden zum Ausdruck dessen, was auch wir im Gegenwärtigen damit bezeichnen wollen. Selbst der Doppelsinn, der, einem Jeden leicht bemerklich, im Gebrauch dieses Wortes zu Tage liegt, hat dazu gedient, den auszudrückenden Begriff vollständiger, als es ausserdem voraussichtlich der Fall gewesen sein würde, nach seinen verschiedenen, gleich wesentlichen Seiten zum Bewusstsein zu bringen.

Die etymologische Streitfrage über die sprachliche Wurzel des Wortes *religio* ist für die sachliche Religionswissenschaft um so mehr von untergeordnetem Belang, je weiter seine gegenwärtige Bedeutung von seinem sprachlichen Ursprunge abliegt und sich erst von einer Zeit herschreibt, wo man bereits diesem Ursprung ausdrücklich nachgefragt hatte. Es mag sein, dass die Ableitung des Cicero vor der des Lactantius aus philologischen Gründen den Vorzug verdient, aber für den richtig gefassten Begriff der Religion ist die letztere die bequemere, wie dies bereits Augustinus gewahr geworden ist. Jedenfalls war für den Gewinn dieses Begriffs im Bewusstsein der neuern Völker schon dies nicht ohne Bedeutung, dass der Laut des Wortes an den Begriff *religare* erinnerte (*expedit a mundo nos religatque Deo*). Von grösserem Interesse, als jene etymologische Untersuchung uns gewähren kann, wäre es, den Schicksalen des Wortes im spätern Alterthum, dem heidnischen sowohl als namentlich dem christlichen nachzugehen, und zu erforschen, wie demselben bereits dort allmälig die Bedeutung fixirt worden ist, in der es die neuern Sprachen sämmtlich angenommen haben. Noch Augustinus führt (Civ. Dei X, 1) darüber Klage, dass es der lateinischen Sprache an einem Wort gebreche, um kurz und unzweideutig jenes allgemeine, an sich selbst noch nicht näher bestimmte, aber jeder nähern Bestimmung zugängliche Verhältniss des Menschen zum Göttlichen auszudrücken, welches im Griechischen durch das Jedermann verständliche und keinerlei Doppelsinn unterliegende Wort λατρεία ausgedrückt werde. Indess finden wir, um von Augustinus selbst nicht zu sprechen, welcher durch den Gebrauch, den er von dem Worte *religio* seinerseits machte, viel dazu beigetragen hat, dem von ihm gerügten Mangel abzuhelfen, auch bei Frühern, z. B. bei Arnobius, das Wort schon bestimmt und unzweideutig genug in dieser Bedeutung. Und so hat sich denn in Folge dessen mit diesem lateinischen Wort bei den neuern Völkern, denen ihre erste kirchliche Belehrung eben so durch Vermittelung der lateinischen Sprache zu Theil wurde, wie den Römern durch Vermittelung der griechischen, ganz das Entsprechende zugetragen, wie nach der Bemerkung des Augustinus mit jenem griechischen. Es war daher ein übel angebrachter Purismus, wenn Schleiermacher in seinen spätern Schriften das Wort Religion durch Worte deutschen Stammes zu verdrängen suchte. Man sollte im Gegentheil sich Glück dazu wünschen, dass ein und dasselbe Wort für einen Begriff von so durchgreifender Wichtigkeit sich über die Sprachen der gebildeten Welt verbreitet und zu einer bei ihrem weiten Umfang doch im Wesentlichen so klar ausgeprägten Bedeutung befestigt hat.

37. Wir unterscheiden nämlich in der Bedeutung des Wortes Religion eine subjective Seite und eine objective. Wir unterscheiden diese zwei Seiten ausdrücklich, wiefern wir durch jenes Wort ein bestimmtes Erfahrungsgebiet bezeichnen wollen. Denn alle Erfahrung schliesst nothwendig diese zwei Momente in sich. Sie ist erstens

ein Unmittelbares, eine zeiterfüllende Zuständlichkeit — ὑπόστασις — im Leben des einzelnen Menschen:*) Empfindung, Gefühl, Vorstellung; eine wechselnde, aber stetig in sich zusammenhängende Mannichfaltigkeit dieser innern Bestimmungen oder Thätigkeiten des subjectiven Seelenlebens. Sie ist aber auch zweitens an und für sich schon, noch vor ihrer Verarbeitung zur eigentlichen Wissenschaft, Bewusstsein und gegenständliche Erkenntniss. Als solche ist sie mittheilbar; sie kommt an die Subjecte der Erfahrung von Aussen heran und vermittelt sich für sie durch einen Process der Wechselwirkung des Aeussern auf das Innere und des Innern auf das Aeussere. Sie löst sich von den einzelnen Subjecten wieder ab, nachdem sie in ihnen zur Empfindung, zum Gefühl oder zur Vorstellung geworden ist, und sie gewinnt in einer Mehrheit von Individuen theils ein gleichzeitiges, theils ein successives Dasein.

*) Das Wort ὑπόστασις drückt in der berühmten Stelle Hebr. 11, 1 genau das hier Gemeinte aus: das subjective Moment der Erfahrung mit der ausdrücklichen Beziehung auf die darin enthaltene Möglichkeit und Tendenz der Vergegenständlichung.

38. Die Vernachlässigung des ersten der zwei angegebenen Gesichtspuncte war es, was in der bisherigen Dogmatik der Kirche die einseitige Hervorhebung des zweiten verschuldete, die des zweiten, was in der früheren Mystik der Anwendung eines ächt empirischen Verfahrens hauptsächlich entgegenstand. Ein mangelhaftes Verständniss des Begriffs göttlicher Offenbarung hatte dazu verleitet, die Inhaltsbestimmungen der religiösen Erfahrung als Etwas anzusehen, was dem menschlichen Geschlecht in der schon fertigen Gestalt einer verständigen, begriffsmässigen Lehre von Aussen mitgetheilt werde und erst in Folge dieser Mittheilung die Empfindungen und subjectiven Thätigkeiten der Religion in dessen einzelnen Gliedern hervorrufe. Wurde daher auch Natur und Wesen dieser Empfindungen und Thätigkeiten nicht nothwendig, nicht immer und überall an sich selbst verkannt: so wurden sie doch von der kirchlichen Wissenschaft nicht in der Weise, wie die wahre Natur der empirischen oder realphilosophischen Methode dies mit sich bringt, als Quellen benutzt für die theologische Erkenntniss. Man überliess sich vielmehr in den Schulen kirchlicher Theologie der Täuschung, solche Erkenntniss unmittelbar aus Quellen schöpfen zu können, welche sie schon fertig in Gestalt eines gegenständlichen Wissens überliefern, während gleichzeitig von den Mystikern die entgegengesetzte Täuschung genährt

ward, als ob die unmittelbare Erlebniss des Empfundenen, in subjectiver Weise nur dem Subjecte Angeeigneten an und für sich und ohne Weiteres schon der Wahrheit des gegenständlichen Wissens gleich zu achten sei.

39. Auch auf dem eigenen Gebiete der kirchlichen Wissenschaft indess lag es in der Natur der Sache, dass das Unternehmen einer Herstellung der empirischen Methode, als es in Folge der neuzeitlichen philosophischen Entwickelung zuerst mit Ernst in Angriff genommen ward, mit ganzer Kraft sich auf die bisher vernachlässigte subjective Seite der religiösen Erfahrung warf. Wenn dabei zunächst die entgegengesetzte Einseitigkeit sich herausstellte, wenn der erste bedeutende Versuch, der in jüngster Zeit gemacht worden ist zur Begründung der kirchlichen Glaubenslehre auf der Grundlage der religiösen Erfahrung, nicht nur seinen Ausgang nahm von der subjectiven Seite dieser Erfahrung, sondern auch mit deutlichem Bewusstsein sich feststellte auf einem Standpunct, der nur diese Seite im Auge hat und ihn, so oft er ihn, genöthigt durch das praktische Lehrbedürfniss der Kirche, verlassen musste, immer nur wider Willen verliess: so wird uns diese Erscheinung nach allem bisher Gesagten nicht befremden. Denn sie hat ihren Grund zum Theil vielleicht in der persönlichen Eigenthümlichkeit dessen, von dem jener erste Versuch ausging,*) zum grossen oder grössern Theil aber gewiss auch in den allgemeinen Entwickelungsgesetzen des Geisteslebens und der Wissenschaft.

*) „Tritt eine einseitige Tendenz stark hervor, so ist es meine, ich weiss nicht soll ich sagen Art oder Unart, dass ich aus natürlicher Furcht, das Schifflein, in dem wir Alle fahren, möchte umschlagen, so stark als es bei meinem geringen Gewicht möglich ist, auf die entgegengesetzte Seite trete.“ Schleiermacher, Sämmtl. Werke, Abth. I, Bd. II, S. 623. — Auch sind über die drei Formen dogmatischer Sätze, von denen der eben genannte Theolog eigentlich nur die erste seinem Begriffe dogmatischer Entwickelung ganz entsprechend findet, während er doch nicht umhin konnte, sich auch der zwei andern zu bedienen, §. 34 der ersten oder §. 30 der nachfolgenden Ausgaben der Glaubenslehre, und a. a. O. die Bemerkungen S. 627 f. zu vergleichen.

40. Die ausschliessliche Hervorhebung des subjectiven Momentes im Begriffe der Religion kündigt, wie in der Wahl des Wortes „Frömmigkeit“, so auch darin sich an, dass ihr Wesen von Schleiermacher in das „Gefühl“, in eine „Neigung und Bestimmtheit des Gefühls“ gesetzt wird. Denn, wie man auch den Begriff des

Gefühls näher bestimme, in welches Verhältniss man ihn stelle als Art zu dem Gattungsbegriffe der Empfindung, worin neben dem Gefühle auch Vorstellung, Wahrnehmung oder Anschauung, Begierde und Willensregung, kurz die Gesammtheit jener Zustände und Thätigkeiten enthalten ist, welche irgendwie der Erfahrung zum Grunde liegen: immer wird man dahin übereinkommen, dass das Gefühl weiter abliegt von dem Charakter der Gegenständlichkeit, wozu der Stoff der Empfindung verarbeitet werden muss, wenn er zur Erfahrung werden soll. Im Unterschied von diesen andern Weisen der Empfindung bezeichnet der Begriff des Gefühls ein Insichsein oder Insichversenktsein der Subjectivität, und er bildet dadurch zu den in die Gegenständlichkeit des Erkennens heraustretenden Empfindungen einen ausdrücklichen Gegensatz.

Wenn, nach Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 178), in den Begriff der Empfindung alles dasjenige einzuschliessen ist, was als subjective Zuständlichkeit des Seelenlebens in irgend einer Weise das Material einer möglichen Erfahrung werden kann: so ist es gewiss das Richtige, zu sagen, dass Empfindung zwar noch nicht als solche schon Vorstellung, Wahrnehmung u. s. w. ist, eben so wenig, wie sie als Empfindung schon Gefühl ist, dass aber Vorstellung, Wahrnehmung u. s. w. auf der einen, eben so wie Gefühl auf der andern Seite, als Arten in dem Gattungsbegriffe der Empfindung inbegriffen sind. Kant seinerseits ist in dem von ihm festgestellten Wortgebrauche nicht ganz sicher. Er ordnet anderwärts (a. a. O. S. 294) den Begriff der Empfindung (*sensatio*) als eine Species dem Genus: Vorstellung (*perceptio*) unter, und stellt ihr als andere Species die Erkenntniss (*cognitio*) gegenüber. Von dem Gefühle aber, was uns hier zunächst interessirt, finden wir bei ihm die bestimmte Erklärung (Werke I, S. 155): „es giebt nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und diese ist das Gefühl von Lust und Unlust." — Die alten Sprachen haben für Sinn, Empfindung und Gefühl nur ein Wort: *sensus, αἴσθησις, sentire, αἰσθάνεσθαι.*

41. Für den Begriff des Gefühls pflegt als specifisches Merkmal der Gegensatz von Wohl und Wehe, von Lust und Unlust angesehen zu werden, unter welchen alle besondern Gefühle, wiefern sie eben Gefühle sind, fallen müssen. Auch bei Schleiermacher finden wir die ausdrückliche Anerkennung dieses Merkmals. Er will unter Gefühl verstanden wissen: „das unmittelbare Selbstbewusstsein, wie es, wenn nicht ausschliesslich, doch vorzüglich einen Zeittheil erfüllt und wesentlich unter den bald stärker, bald schwächer entgegengesetzten Formen des Angenehmen und Unangenehmen vorkommt."

Damit will es zwar nicht recht stimmen, wenn wir ihn weiterhin von dem Religionsgefühl behaupten hören, dass es nicht sowohl an sich selbst, als vielmehr nur durch das Aufnehmen der niedern Stufe des sinnlichen Gefühls Antheil habe an dem Gegensatze des Angenehmen und Unangenehmen. Da aber jene Bestimmung des Gefühls recht ausdrücklich in der Absicht gegeben ist, um den Sinn zu bezeichnen, in welchem von dem Gefühl behauptet wird, dass es der ursprüngliche und eigentliche Sitz der „Frömmigkeit" sei: so wird sich zunächst an sie die Widerlegung dieses Satzes knüpfen müssen. Wir geben diese Widerlegung hier mit einer Wendung, der auch der Urheber des Satzes seine Zustimmung um so weniger würde haben versagen können, je näher sie mit der Art und Weise zusammentrifft, wie er selbst den Beweis zu führen versucht hat, dass die Frömmigkeit weder in einem Wissen, noch in einem Thun bestehen könne.

42. Es hat nämlich Schleiermacher solchen Beweis darauf zu begründen gesucht, dass er zeigt, wie es weder ein Wissen gebe, noch ein Thun, welches derjenige, der da weiss, was Frömmigkeit ist, als einen sichern Maassstab der Frömmigkeit gelten lassen könne.*) In ganz gleicher Weise, und vielleicht mit noch grösserer Ueberzeugungskraft, lässt sich darthun, wie es keinem mit dem Wesen der Religion Bekannten je hat beikommen können, in der Stärke oder dem Umfang religiöser Lustgefühle einen giltigen Maassstab für die religiöse Gesinnung eines Menschen finden zu wollen. Und wenn ja hier oder dort fanatische Gefühlsschwärmerei zur Annäherung an eine so unerhörte Meinung verleitet haben sollte: so würde selbst diese vor der nothwendigen Consequenz derselben still gestanden sein. Weit eher würden solche Schwärmer sich dazu entschlossen haben, neben der Macht der Lustgefühle auch die der Wehe- oder Schmerzgefühle als einen Maassstab lebendiger Religiosität gelten zu lassen, als, die letztern ganz eben so als zusammengehend mit der Irreligion vorzustellen, wie mit der Religion die ersteren. Und doch ist ohne Zweifel nur dies die Folgerung, die auf richtigem Schlussweg aus jener Voraussetzung zu gewinnen wäre.

*) Glaubenslehre, §. 8 der ersten, §. 5 der nachfolgenden Ausgaben.

43. Einer derartigen Entgegnung nun hat Schleiermacher, von dessen Scharfsinn wir nicht annehmen dürfen, dass sie ihm sollte entgangen sein, nur durch jene stillschweigende, bereits von

uns bemerkte Zurücknahme der von ihm selbst gutgeheissenen Bezeichnung des Gefühls zu begegnen gewusst. Nur in Folge des Eingehens der niedern Stufe des sinnlichen Gefühls, so will uns ein späterer Satz der Einleitung zu seiner Glaubenslehre überreden, soll auch das höhere oder eigentliche, das fromme Gefühl Antheil haben an dem Gegensatze der Lust und Unlust, oder, wie wir es bei ihm allenthalben ausgedrückt finden, des Angenehmen und des Unangenehmen. Mit diesem Gegensatze zugleich will Schleiermacher aus dem frommen Gefühl oder Selbstbewusstsein, sofern es nicht zugleich sinnlich bestimmt wäre, eine jede Mannichfaltigkeit entfernt gedacht wissen; nur eine in jedem Augenblick dem andern völlig gleiche Erfülltheit des Gemüthes würde dann jenes Gefühl bezeichnen. Also nicht blos das specifische Merkmal des Gefühls, auch das allgemeinere der Empfindung, wie wir den Begriff derselben im Obigen festgestellt haben, würde hienach von dem Begriffe des frommen oder religiösen Gefühles auszuschliessen sein, wenn nicht mit diesen Bemerkungen das Zugeständniss verbunden würde, dass solches Gefühl nie ohne eine Beimischung sinnlicher Zustände im geistigen Leben des Menschen vorhanden ist.

44. Wie es sich auch mit den metaphysischen Voraussetzungen, auf welche diese Ansicht über das Wesen des Religionsgefühls sich zu stützen sucht, verhalten möge: wir können im Gegenwärtigen auf sie schon aus dem Grunde nicht eingehen, weil durch sie, wenn mit ihr Ernst gemacht werden sollte, gerade dasjenige wieder in Frage gestellt würde, was durch diese Hervorhebung der Gefühlsseite im Begriffe der Religion begründet und unterstützt werden soll: die Bedeutung der Religion als eines eigenthümlichen Gebietes innerer, geistiger Erfahrung. Denn, wie schon im Obigen bemerkt, gerade die in der Zeit wechselnde, in Gegensätzen, zu denen vor allen auch der Gegensatz von Wohl und Wehe des Gefühls gehört, sich einherbewegende Empfindung ist überall das wesentliche, unentbehrliche Merkmal der Erfahrung. Sie ist es nicht als ein neben dem eigentlichen Gehalt der Erfahrung nur Beihergehendes, sondern als allgemeine und nothwendige Wirkung dieses Gehalts, als durchgängige Form seiner Erscheinung in dem Seelenleben der menschlichen Individuen, welche die Träger dieser Erfahrung sind. — Dennoch liegt auch dieser Irrung eine Wahrheit im Hintergrund, eine solche, die mit voller Anerkennung hervorzuheben durch das Interesse unserer gegenwärtigen Betrachtung uns geboten ist. Nämlich diese: dass das

Gefühl von Lust und Unlust, und also das Gefühl überhaupt im eigentlichen prägnanten Wortsinn, nicht das Wesentliche ist im Begriffe der Religion, oder auch nur in ihrer subjectiven Seite; dass vielmehr dasselbe hier überall nur als ein untergeordnetes, die wesentlichen Momente begleitendes Moment in Betrachtung kommt.

Die metaphysichen Gründe und Voraussetzungen von Schleiermachers Theorie des Religionsgefühls lernt man vollständiger, als aus seinem dogmatischen Werk, aus seiner Dialektik kennen, zum Theil auch aus seiner Bearbeitung der philosophischen Ethik. Auf eine Berücksichtigung dieser metaphysischen Lehren, auf eine Auseinandersetzung mit ihnen wird uns von selbst der nachfolgende Gang unserer Betrachtung führen; hier wäre zu einer solchen nicht der Ort gewesen. Doch wird es für das Verständniss dieses weiteren Verlaufes gut sein, gleich hier auf den Widerspruch aufmerksam gemacht zu haben, in welchem die verborgnere metaphysische Seite von Schleiermachers Religionsansicht zu der vorzugsweise durch ihn angeregten empirischen Behandlung der Religionswissenschaft steht, da unsere Darstellung sich eben die Lösung dieses Widerspruchs zu einer ihrer Hauptaufgaben gemacht hat.

45. Ein Gebiet zwar, in welchem das Gefühl, das Gefühl von Wohl und Wehe, von Lust und Unlust nicht blos in der untergeordneten Bedeutung, die wir so eben dem Religionsgefühl als solchem, oder dem Gefühl auf dem Gebiete der Religion zusprachen, sondern ausdrücklich als leitende und herrschende Macht, als teleologisches Princip aller der im ganzen Umfange dieses Gebietes wirkenden Natur- und Geisteskräfte auftritt, — ein solches Gebiet besteht; und zwar keineswegs nur, wie man aus Schleiermachers Voraussetzungen würde schliessen müssen, auf dem Boden der Sinnlichkeit, sondern auch auf geistigem. Erfahrung, Wissenschaft selbst ist auch von diesem Gebiet nicht ausgeschlossen. Denn unbeschadet seiner selbstständigen Bedeutung vermittelt sich durchgängig auch dort das Gefühl durch Anschauung und Vorstellung; es wird eben durch den Process dieser Vermittelung zu einem Inhalt gegenständlicher Erfahrung, ja zu einem Gegenstand philosophischer Wissenschaft. Aber dies Gebiet ist, wie nahe es sich auch mit demselben berührt, doch mit nichten an und für sich selbst schon das Gebiet der Religion. Wir werfen nur im Vorübergehen einen Blick auf dieses Gebiet, welches von der vorwaltenden Bedeutung des Gefühlselementes den Namen des ästhetischen trägt; in der Absicht, um die Beschaffenheit der Gefühle, die ihm angehören, mit der Natur der religiösen Gefühle zu vergleichen, und eben durch diese Vergleichung der Natur des subjectiv

empirischen Elementes, welches der Religion zum Grunde liegt, etwas näher auf die Spur zu kommen.

46. Das Gefühl, da wo es im Bereiche des Geistes herrschend auftritt, als selbstständige Entelechie, als teleologisches Princip geistiger Thätigkeiten und Kraftwirkungen, ist allenthalben verbunden mit Phantasie oder schöpferischer Einbildungskraft. Zwar, im Gebiete des endlichen, des menschlichen Geistes tritt diese Kraft nicht überall ausdrücklich in productiver Thätigkeit hervor, wo das Gefühl, von dem sie beseelt und geleitet wird, lebendig ist. Auch in leidender, empfangender Weise, auch durch Anschauung oder Betrachtung einer Gegenständlichkeit, die aber zuletzt doch immer als ein Product der Phantasie zu erkennen ist, erzeugen sich im Geiste des Menschen jene Gefühle, die, als ästhetische in dem bezeichneten engeren Sinne, den Charakter des Selbstzwecks an sich tragen, eben weil und wiefern sie eine aus dem Geist erzeugte Welt der Gegenständlichkeit beherrschen, aber nicht ihrerseits sich, wenigstens nicht unmittelbar, gegenständlichen Zwecken einer höheren Ordnung dienstbar erweisen. Indess auch diese abgeleitete Erzeugung der Gefühle auf dem Wege ästhetischer Empfängniss lässt sich mit jener ursprünglichen, die auf dem Wege ästhetischer Schöpferthätigkeit erfolgt, unschwer in einen Gesammtbegriff zusammenfassen. Denn auch die ästhetische Receptivität ist, genauer angesehen, nur eine verhüllte Productivität. Der schaffende Geist, sei es ein creatürlicher oder sei es unmittelbar der göttliche, wirkt durch sein Erzeugniss auf einen ihm verwandten Geist, und regt ihn an zu einem, darum nicht weniger im wahren Wortsinn freien Nachschaffen der Gebilde, deren Anschauung vermöge der Natur der productiven Kraft, die sich in sie ergossen hat, von Gefühlen der eben bezeichneten Art begleitet ist.

47. Die Bedeutung als Entelechie, als Selbstzweck, welche den Gefühlen eigenthümlich ästhetischen Gehaltes vor Gefühlen jeder andern Art, geistigen sowohl, als auch sinnlichen, eigenthümlich ist, sie bethätigt sich auch in der dem ästhetischen Gebiet eigenthümlichen Stellung, welche innerhalb desselben die Lust- oder Wohlgefühle zu den Unlust- oder Wehegefühlen einnehmen. Es versteht sich, dass nur auf die ersteren das hier Gesagte eine unmittelbare Anwendung leidet. Und so finden wir denn, dass im ästhetischen Gebiete die Wehegefühle, — denn allerdings giebt es auch specifisch ästhetische Wehegefühle von eben so positiv geistigem Gehalt, wie die Wohlgefühle, — durchgängig nur die Bedeutung haben entweder

eines in den Wohlgefühlen Aufgehobenen, als inwohnendes, lebendiges Moment der Selbstentwickelung dieser letzteren, oder aber eines Nichtseinsollenden, einer Krankheit oder Ausartung; wie denn überall, in den Erzeugnissen der Natur wie in den Erzeugnissen menschlicher Phantasie und Kunst, die eigentliche Hässlichkeit für eine solche zu gelten hat. So wenig aber, wie sie irgendwo die Bedeutung eines Selbstzwecks haben können, eben so wenig auch können ästhetische Unlustgefühle irgendwie als selbstständiges Moment in einen teleologischen Zusammenhang eintreten, wo sie einem andern, als eben selbst wieder einem ästhetischen Zusammenhange zu dienen hätten, während dagegen die ästhetischen Lustgefühle, ihrer Bedeutung als Selbstzweck unbeschadet, allerdings auch in derartige Zusammenhänge einzutreten so den Beruf als das Vermögen haben.

Die Sätze der vorstehenden Paragraphen über die Natur der ästhetischen Gefühle sollen im gegenwärtigen Zusammenhange nur der Vergleichung mit der Natur der religiösen, in der Absicht, diese letztere zu erläutern, dienen; sie nehmen daher eine selbstständige Bedeutung nicht in Anspruch. In der Folge wird sich jedoch mehrfach zeigen, wie umfangreich und tief eingreifend auch die in der bisherigen Theologie fast ganz übersehene oder vernachlässigte positive Bedeutung ist, welche die Lehren und Einsichten des ästhetischen Gebietes in die des religiösen zu beanspruchen haben. Mit Hinblick auf diese Momente der nachfolgenden Betrachtung möge dem Verfasser gleich hier verstattet sein, in Bezug auf die obigen Sätze, wie auf manche später aufzustellende, auf seine Darstellung der Aesthetik zu verweisen, die, wie weit sie auch der Zeit ihrer Abfassung nach von dem gegenwärtigen Werke getrennt ist, doch durch ihre Auffassung des Inhalts dem letztern in mehrfacher Hinsicht vorarbeitet. Zugleich möge, Schleiermacher betreffend, die Bemerkung gemacht sein, dass bei seiner Bezeichnung des religiösen Gefühls die Unterlassung jedes vergleichenden Hinblicks auf die ästhetischen Gefühle um so mehr befremden muss, je gründlichere Beachtung er doch seinerseits ausserhalb dieses Zusammenhangs den letzteren zugewendet hat. Insbesondere vermissen wir bei ihm nicht die Bestimmung der ästhetischen Thätigkeit als einer wesentlich productiven (Vorlesungen über Aesthetik, S. 65), wenn auch diese Productivität von ihm allzu eng auf das Gebiet der eigentlichen Kunst beschränkt wird. Man hätte erwarten können, dass schon diese Einsicht ihn zur Zurücknahme des oben (§. 41) erwähnten Satzes hätte bestimmen müssen, der auf die Voraussetzung hinauszukommen scheint, dass in allen geistigen Gefühlen der Gegensatz von Lust und Unlust nur aus der beihergehenden Sinnlichkeit sich herschreibe. Aber freilich hat Schleiermacher auch in seiner Aesthetik es unterlassen, über das Verhältniss der Gefühle zur geistigen Productivität eine genügende Rechenschaft zu geben.

48. Mit dem ästhetischen Gebiete hat das Gebiet der religiösen Erfahrung eben dies gemein, dass das subjective Moment auch dieser Erfahrung die eigenthümlich religiöse Empfindung sich nicht gleichgiltig verhält gegen den Gegensatz von Wohl und Wehe, und dass also in sofern allerdings auch sie als Gefühl zu bezeichnen ist. Es treten damit diese beiden Gebiete in einen gemeinschaftlichen Gegensatz zu allen Gebieten rein theoretischer Erfahrung. Denn obwohl auch diese, als Erfahrung, überall ein Subjectives zur Grundlage hat, eine Mannichfaltigkeit von Empfindungen, welche dort überall zugleich die Bedeutung von Wahrnehmungen und Vorstellungen haben: so bleibt doch diese Empfindungsmasse, bei ihrem von vorn herein mehr gegenständlichen Charakter, in durchgängiger Gleichgiltigkeit gegen die Gegensätze des Gefühlslebens, und hat daher auch nicht die Bedeutung von Gefühlen. Das Gefühl im eigentlichen Wortsinn kann für die rein theoretische Erfahrung nicht, wie für die religiöse allerdings, welche darin mit der ästhetischen unter gleichen Gesichtspunct fällt, als stoffgebendes Element betrachtet werden.

49. Eben so entschieden aber, wie dieser gemeinsame Gegensatz des religiösen Erfahrungsgebietes und des ästhetischen gegen das rein theoretische, eben so entschieden ist innerhalb der gemeinsamen Sphäre jener beiden der Gegensatz des religiösen gegen das ästhetische. Er ist's durch die wesentlich verschiedene Bedeutung, welche das Gefühl als stoffgebendes Element in dem einen und dem andern dieser Gebiete hat. Wenn nämlich im ästhetischen Gebiet das Gefühl allenthalben als Selbstzweck auftritt, als Entelechie oder teleologisches Princip einer productiven Thätigkeit, welche in dem Lust- oder Wohlgefühle als solchem ihr Ziel erreicht: so nimmt es dagegen im religiösen Gebiet überall nur eine untergeordnete Stellung ein. Es erscheint dort theils als Ausgangspunct, theils als Durchgangspunct von Thätigkeiten, die ihr Endziel und ihren Ruhepunct nicht wieder in einem Gefühle haben, sondern nach einer Seite in äusserer oder innerer That, nach der andern in einem beharrenden Dasein, in einer bleibenden Existenzform des Geistes und seiner Persönlichkeit.

50. Dem entsprechend hebt sich in dieser untergeordneten Bedeutung des Gefühlselementes auf dem Gebiete der Religion auch die Bedeutung auf, die im ästhetischen Gebiet jenem allgemeinsten Gegensatze der Gefühle zukam. Lust- und Schmerzgefühle stehen innerhalb des Gebietes der religiösen Erfahrung keineswegs nur ein-

fach als positive und negative Grössen sich einander gegenüber, und keineswegs nur auf der Seite der ersten liegt hier, eben so wie dort, aller unmittelbar werthvolle Gehalt. Es können vielmehr im teleologischen Processe der Religion Schmerzgefühle ganz eben sowohl eine positive, Lustgefühle eine negative Bedeutung annehmen, wie umgekehrt Schmerzgefühle als ein unmittelbar Werthvolles, Lustgefühle als ein Werthloses oder Werthzerstörendes erscheinen. Und wenn dann auch das oberste teleologische Princip des Religionsgebietes, der Begriff des H e i l e s, in seiner Verwirklichung eine durchgehende Reinigung der Gefühle, ein siegendes Hervortreten der Wohlgefühle, ein Zurücktreten der Wehegefühle zur unausbleiblichen Folge hat, so bildet diese allerdings im Glauben vorausgenommene und von der Glaubenslehre in Aussicht zu stellende Umwandelung des Gefühlslebens doch nicht für die irdische Erfahrung des Menschengeistes ein stoffliches Element der religiösen Erfahrung unmittelbar als solcher. Sie fällt vielmehr, wie eben diese Lehre an der dafür gehörigen Stelle zu zeigen hat, in Kraft derselben Nothwendigkeit, vermöge deren sie überhaupt eintritt, in ein Lebensgebiet, welches jenseits dieser Erfahrung und aller menschlichen Erfahrung liegt.

51. Aus dieser Beschaffenheit des religiösen Gefühlslebens, welches, wie vorhin gezeigt, die subjective, stoffgebende Seite der religiösen Erfahrung bildet, ist nun sogleich ein Schluss zu ziehen auf den allgemeinen Charakter desjenigen Erfahrungsgebietes, in welches wir diese Erfahrung zu stellen haben. Es giebt nämlich, zufolge der allgemeinen Gesetzmässigkeit so des Seins, wie des Erkennens, wodurch alle Möglichkeit der Erfahrung umgrenzt wird, — es giebt neben dem rein theoretischen und dem ästhetischen nur noch ein einziges Gesammtgebiet möglicher Erfahrung überhaupt: das p r a k t i s c h e oder s i t t l i c h e. Wenn wir also den Begriff der Religion, der religiösen Erfahrung, vorläufig diesem Gebiete, dem Gebiete praktischer oder sittlicher Erfahrung einordnen, so thun wir dies, in der durch alles Obige begründeten Einsicht, dass sie weder im theoretischen, noch im ästhetischen ihren Platz finden kann, mit einstweiliger Rückbeziehung auf die Verhandlungen, durch welche für den allgemeinen wissenschaftlichen Standpunct unserer Zeit diese Dreitheilung der Erfahrungsgebiete gewonnen ist, deren Wahrheit sich für uns auf jedem Schritte der nachfolgenden Ausführung unserer Wissenschaft immer klarer und überzeugender bethätigen wird.

Auch der Begriff dieser drei Erfahrungsgebiete, der in dem allge-

meinen wissenschaftlichen Bewusstsein unserer Zeit so viele Anknüpfungspuncte findet, dass wir ihn wohl als ein Eigenthum desselben betrachten dürfen, wenn er auch nicht gerade mit ausdrücklichen Worten in dem Munde Aller ist, schreibt sich wesentlich von Kant her; insbesondere von den Erörterungen, welche er der Kritik der Urtheilskraft vorangeschickt hat. Vergl. auch die ursprünglich zur Einleitung in das eben genannte Werk bestimmt gewesene Abhandlung „Ueber Philosophie überhaupt“, im ersten Bande der Hartenstein'schen Gesammtausgabe, S. 137 ff.

52. Um zu beweisen, dass der Sitz der Religion richtiger im Gefühl, als, wie Einige wollen, im Handeln gesucht werde, dazu hat Schleiermacher sich folgender Auseinandersetzung bedient. Er macht bemerklich, wie, wenn ja die Frömmigkeit ein Thun sein sollte, dann jedenfalls von ihrem Wesen zugestanden werden müsste, dass es mehr in einem Antrieb bestehe, als in einem Erfolg oder in einer äussern Erscheinung des Thuns. Nun aber liege jedem Antrieb wieder eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins zum Grunde. „Wenn wir einen Antrieb von andern unterscheiden wollen, an dem was nicht selbst schon auf irgend eine Weise dem äussern Thun angehört, so müssen wir auf das Innerste zurückgehen, und das ist eben das in Bewegung übergehende Gefühl.“ — Man kann diese Bemerkung richtig finden; aber sie trifft zugleich mit der Religion, wovon doch die Religion zu unterscheiden dabei die Absicht war, die Sittlichkeit. Denn auch die Sittlichkeit pflegen wir, so oft sie uns im Leben und Handeln der Menschen zu einem Gegenstand des Urtheils wird, nicht nach den Erfolgen abzumessen, oder nach irgend einem Momente des äusserlichen Thuns oder der Erscheinung, sondern allein nach der Beschaffenheit der Antriebe. Darauf aber hat uns Schleiermacher selbst mit allem Nachdruck hingewiesen, dass, „in wessen Steigen und Fallen das Maass der Vollkommenheit eines Dinges ist, darin auch das Wesen desselben bestehen muss“ (vergl. oben §. 42).

53. Diese Betrachtung, mag sie auch von ihrem Urheber in blos dialektischer Absicht angestellt sein, kann doch von uns dazu benutzt werden, die Bedeutung des Gefühls im Bereiche religiöser Erfahrung in ihr rechtes Licht zu stellen. Aber es wird dann zugleich auch dies erwiesen, dass solche Bedeutung hier ganz nur die entsprechende ist, wie in dem gesammten Bereiche der sittlichen Erfahrung als solcher. Das Gefühl als Antrieb zu einem Handeln, als bestimmendes oder mitbestimmendes Motiv einer Willensthat, gleichviel ob einer blos innerlichen, oder einer auch in äusseres Handeln

übergehenden: das ist offenbar der Begriff des praktischen, des sittlichen Gefühls. Und auch dies wird man wohl ohne Bedenken zugestehen, dass die sittliche Willensbestimmung, da wo sie als Antrieb eines Handelns auftritt, gar nicht anders auftreten kann, sofern sie nämlich nicht durch ein weiter ausgebildetes Bewusstsein schon zu einer Regel oder Maxime des Handelns und also zu einem gegenständlichen Inhalt des Erkennens geworden ist, als eben in Gestalt einer Inhaltsbestimmung des unmittelbaren Selbstbewusstseins, die in irgend einer Weise, wie wenig auch ihre Natur die eigentlich ästhetische sei, von dem grossen Grundgegensatze des Gefühlslebens berührt sein wird.

Der Gesichtspunct, unter welchen im gesammten Gebiete der sittlichen, und also auch in dem der religiösen Empirie die Gefühle fallen, kann, im ausdrücklichen Gegensatze der ästhetischen, gar nicht besser bezeichnet werden, als durch das Prädicat der praktischen, welches ihnen von der neuern Philosophie seit Kant so allgemein beigelegt zu werden pflegt. Es ist nämlich dabei an die Bedeutung der Worte *πράττειν*, *πρᾶξις*, *agere* im classischen Sprachgebrauch zu erinnern, wo sie nicht blos ein eigentliches Handeln, eine nach Aussen gerichtete Thätigkeit, sondern eben sowohl auch eine Zuständlichkeit, ein Leiden bezeichnen können, wiefern solches in einer selbstbewussten, vernünftigen Seele statt findet, und entweder seinen Grund in Willensbestimmungen hat, oder umgekehrt Willensbestimmungen aus sich hervorgehen lässt. Die neuern Sprachen entbehren entsprechender Worte, die mit gleicher Präcision die zusammengehörigen Gegensätze in einen Begriff verbänden. Dagegen dürfen wir dem alten Ausspruche: *πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας*, recht eigentlich die Bestimmung zutrauen, das Verhältniss nicht blos der Willensthätigkeiten als solcher, sondern eben so sehr auch der ihnen entstammenden oder auf sie bezüglichen Gefühlszustände zum Wissen und Erkennen, und zwar ausdrücklich auf dem Gebiet religiöser Erfahrung, denn diesem gehört er durch seinen Ursprung an, auszudrücken.

54. Dies also, und nur dies ist der Sinn, in welchem auch wir einstimmen können in den Satz, dass die Religion im Elemente des Gefühls zu suchen sei. Eben daraus erhellt aber auch, wie dieser Satz, weit entfernt, das Wesen der Religion vollständig und erschöpfend auszusprechen, nur einen Anfang abgeben kann oder Ausgangspunct für die Theorie der religiösen Erfahrung. Denn das Gefühl hat im Gebiete des sittlichen Geistes eben nicht die selbstständige Bedeutung, wie im ästhetischen. Es ist, weit entfernt, wie Schleiermacher dies behauptet, ein „Innerstes" zu sein, vielmehr nur die Erscheinung eines hinter ihm verborgenen, von ihm, dem flüch-

tigen, schnell vorübergehenden, leicht zu verändernden oder umzustimmenden, von Grund aus unterschiedenen Inneren. Nur dieses Innere, die sittliche Substanz oder Entelechie ist das eigentliche Element der religiösen Erfahrung, eben so wie jeder andern sittlichen. Das Gefühl ist auf dem ganzen Gebiet dieser Erfahrung nur das Merkzeichen, an welchem der forschende Geist den Stoff sittlicher Empirie zu erkennen hat.

55. Es wäre ein Leichtes, zu zeigen, eben so, dass vorstehende Bestimmung des Erfahrungsbegriffes der Religion sich in Uebereinstimmung findet mit den Aussprüchen so Vieler, die zu allen Zeiten sich in irgend einer Weise ihren Begriff zum Bewusstsein gebracht, wie anderseits, dass die Ansicht, die wir bekämpfen mussten, dagegen streitet. Auch diejenige Richtung in Religion nnd Theologie, in welcher sich für diese Ansicht noch die meisten Anklänge finden, die mystische, macht hievon keine Ausnahme. Denn auch den Mystikern ist im Gebiete der Religion das Gefühl mit nichten ein Letztes. Das eigentlich Letzte, der wahre, wesentliche Grund der *fides* im Menschengeiste, ist ihnen durchgehends ein praktischer *effectus* oder *habitus*. Es ist ihnen die „Liebe Gottes", die allerdings wohl Gefühle in sich schliesst, aber darum doch nicht in Gefühlen aufgeht. Aus ihr quillt ihnen das „innere Licht"*), worauf sie die religiöse Erkenntniss zurückzuführen lieben. Was aber die Bedeutung anlangt, welche die Mystik für das religiöse Gefühl in Anspruch nimmt: so ist der Begriff dieses Gefühls in ihrem Sinne nirgends reiner und vollständiger ausgedrückt, als in dem Begriffe, welchen Oetinger unter dem Namen des *sensus communis* aufgestellt hat, über dessen durchaus praktische oder sittliche, keineswegs ästhetische oder pathologische Natur nach den ausführlichen Erörterungen, die wir bei ihm darüber finden, kein Zweifel sein kann.**)

*) *φῶς ὑποστατικόν* heisst dieses Licht, in ausdrücklicher Unterscheidung von dem Lichte der reinen Vernunft, bei einem der ältesten Mystiker, dem Makarius.

**) Vergl. Auberlen, die Theosophie Oetingers, S. 66 ff.

56. Besonders wichtig aber ist es, zu erkennen, wie auch jene praktische Religionserkenntniss, welche, nach dem Vorgang früherer Philosophen und Religionslehrer, auf durchgreifende und epochemachende Weise in Kant's und Fichte's Schulen gelehrt worden ist, trotz der Behauptung eines unbedingten Apriorismus, von welcher die Urheber dieser Lehre ihrerseits nicht abgelassen haben, in Wahrheit

ganz die Natur der ächten religiösen Erfahrung trägt. Denn die „praktische Vernunft“ Kants und Fichtes ist nach den unzweideutigen Erklärungen beider Denker, sammt ihrem Inhalte, dem Sittengesetze und dem aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes mit innerer Nothwendigkeit hervorgehenden praktischen Religionsglauben, keineswegs an und für sich selbst und ohne Weiteres schon in der unbedingten Denknothwendigkeit der reinen „theoretischen Vernunft“ enthalten. Sie verhält sich zu letzterer, in die auch jene Philosophen zunächst die Natur des Vernunftwesens setzen, nicht minder als ein *superadditum naturae*, wie die Scholastiker, dem natürlichen *intellectus* gegenüber, den von ihnen in Bezug auf die Aneignung des Göttlichen so genannten *intellectus assimilans* oder *assimilitativus* als ein solches *superadditum* oder *infusum* bezeichnen.*) Was aber von den Schulen jener beiden Denker als „moralischer Empirismus“ bekämpft wird, das ist wesentlich nur jener vielgestaltige Sensualismus und Eudämonismus nicht nur der alten Epikurischen, sondern auch mancher neuern moralphilosophischen Schulen, insbesondere der englischen und der französischen. Es ist die Lehre, welche in der auch von uns bekämpften Weise die Subjectivität der Gefühle zum Princip der sittlichen Erfahrung macht, anstatt in den Gefühlen, was weder Kant noch Fichte je verleugnet hat, nur ein nothwendig begleitendes Zeichen oder Merkmal zu erkennen für den sittlichen Gehalt, welcher Gegenstand und Inhalt dieser Erfahrung ist.

*) Albert der Grosse, vergl. Ritter, Geschichte d. Philosophie, VIII, S. 241. Vergl. auch den Ausspruch eben dieses Denkers das. S. 239: *Divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu, et physica sub intellectu esse dicuntur.*

Von Kant, dessen Wortlaut, eben so wie jener Fichte's, allerdings auf einen unbedingten Apriorismus auch der praktischen Vernunft und des Sittengesetzes geht, während er doch factisch dem Inhalt des sittlichen Bewusstseins eine empirische Natur dadurch beilegt, dass er eine Anwendung der Kategorien, die bekanntlich nach ihm ursprünglich auf Erfahrung bezogen und nur auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar sind, auf die „intelligible Welt zu praktischem Behuf“ gestatten will, — führe ich folgende, wenig beachtete, aber für den wahren Sinn seines ethischen und religionsphilosophischen Standpunctes entscheidende Stelle an. „Es folgt daraus, dass ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, dass diese ein Vermögen enthalte, die Willkühr unbedingt, durch die blosse Vorstellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung, zu bestimmen, wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen,

bedürfen, um seine Willkühr zu bestimmen, hiezu aber die vernünftigste Ueberlegung, sowohl was die grösste Summe der Triebfedern, als auch der Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden, ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralisch schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst, und zwar höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnden. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln oder der Willkühr anschwatzen." (Religion innerhalb der Grenzen d. blossen Vernunft, WW. VI, S. 185.) Es ist aus dieser Stelle klar, dass Kant, was er als Princip und wesentlichen Inhalt des sittlichen Bewusstseins ansieht, das sittliche Gesetz, den kategorischen Imperativ, wenn er es auch nicht ausdrücklich als einen Gegenstand der Erfahrung bezeichnet, doch als ein Gegebenes angesehen wissen will, gegeben einem Bewusstsein, welches auch ohne diesen gegebenen Inhalt gar wohl in seiner allgemeinen Vernunftnatur bestehen könnte, während dagegen das eigentliche Kriterium des Apriorischen, Vernunftnothwendigen allenthalben dieses ist, dass durch seinen Besitz die Vernunft als solche, das Bewusstsein als solches bedingt ist und ohne denselben nicht bestehen kann. Dass dieses solchergestalt im praktischen Vernunftbewusstsein „Gegebene" auch hier nur in Form eines „schlechthin gebietenden Gesetzes" vorausgesetzt wird: dies allerdings ist als ein Tribut anzusehen, welchen Kant auch noch vom Standpuncte seines religionsphilosophischen Werkes aus, welches eigentlich denselben schon verlassen hat, dem von ihm von vorn herein eingenommenen rationalistischen Standpuncte zollt. Während er das Dass des sittlichen Bewusstseins hier als ein über die reine Denknothwendigkeit hinaus Gegebenes erkennt, so fährt er in Bezug auf das Was noch fort, dasselbe in der Form zu denken, in der es sich als ein mit dem Inhalte jener Denknothwendigkeit Zusammenfallendes oder unmittelbar daraus Abgeleitetes darstellen soll. Eben dies giebt sich auch in den Worten der angeführten Stelle kund, welche eben so. wie die früheren Darstellungen in den beiden Vernunftkritiken, den Charakter der Vernunftallgemeinheit, diese nothwendige Bedingung eines jeden auf Geltung für Vernunftwesen Anspruch machenden Willensgesetzes, für ausreichend halten, um auch den Inhalt solches Gesetzes, und mit diesem Inhalt die Form des Gesetzes als solchen zu begründen. Ist aber einmal, — dies hat Kant ausser Acht gelassen, — ist einmal in der von ihm selbst zugestandenen Weise die Forderung des Gegebenseins, das heisst der empirischen Thatsächlichkeit, für das Dass der sittlichen und religiösen Erkenntnisssphäre festgestellt: so wird auch das Was und das Wie den entsprechenden Charakter tragen müssen. Denn ein blosses Factum ohne Inhalt, ein nacktes Ja, von einer unbekannten Macht zur Denknothwendigkeit der reinen Vernunft hinzugesprochen, um dadurch diese Nothwendigkeit des Denkens zu einer Bestimmung des Willens, zu einem Gesetze des Handelns zu erheben, ist und bleibt auf dem

Gebiete des Geisteslebens etwas völlig Undenkbares. Es ist also eben hier der Sitz jenes Mangels zu suchen, welchen die Schule Kant's (Bouterwek, Fries u. A.) durch die Aufnahme von Elementen Jacobi'scher Gefühlsphilosophie zu ergänzen versucht hat.

57. Ist nun nach Obigem die religiöse Erfahrung ihrer wahren Natur nach als gleichartig zu betrachten mit der sittlichen, und als eine besondere Art derselben: so wird auch über das Verhältniss des subjectiven Momentes zum objectiven ganz das Entsprechende für sie gelten müssen, wie für alle sittliche Erfahrung. Darum ist, wenn der Begriff der religiösen Erfahrung auf richtige und erschöpfende Weise dargestellt werden soll, hiezu eine nothwendige Vorbedingung diese, dass das eben gedachte Verhältniss auf dem Gebiete der sittlichen Erfahrung überhaupt so, wie es der Begriff dieser Erfahrung verlangt, festgestellt sei. Dass wir nun dieses Erforderniss in der Wissenschaft der neuern Zeit der Hauptsache nach als erfüllt betrachten können: dies ist, zum nicht geringen Theil wenigstens, das Verdienst eben jenes theologischen Denkers, dessen Standpunct wir im Obigen ausdrücklich nur nach der Seite haben bekämpfen müssen, nach welcher er mit den jetzt näher zu betrachtenden, durch ihn selbst gewonnenen wichtigen Ergebnissen nicht ganz in Einklang zu stehen scheint.

58. Es ist bekannt, dass Schleiermacher im Gebiete der philosophischen Sittenlehre einen dreifachen Gesichtspunct unterscheiden lehrt: den Gesichtspunct der Güterlehre, der Tugendlehre und der Pflichtenlehre. Wir finden in seinen ethischen Lehrvorträgen überall diese drei Gesichtspuncte neben einander gestellt; dergestalt jedoch, dass der Schwerpunct der wissenschaftlichen Betrachtung in die Güterlehre zu liegen kommt. Mit Platon und Aristoteles unter den Alten, mit Schelling und Hegel unter den Philosophen neuerer Zeit theilt Schleiermacher die Ueberzeugung, dass die Ethik als Wissenschaft nicht von einem nur Seinsollenden zu handeln hat, sondern von einem Seienden, nicht von subjectiven Eigenschaften des menschlichen Seelenwesens allein, sondern von einer gegenständlichen organischen Gesammtgestalt des menschlichen Geistes, und des Geistes überhaupt. Solche Gesammtgestalt nämlich ist es, was er unter dem Namen des G u t e s oder eines Inbegriffs von G ü t e r n allenthalben im ethischen Zusammenhange zu verstehen pflegt.

Die kritische Begründung des objectiven Standpunctes, welchen Schleiermacher als den allein wissenschaftlichen der Ethik anweist, ist

bekanntlich schon in dem mit Recht als classisch geltenden Werke: „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ von ihm gegeben. An dieses Werk reihen sich, als Andeutungen und Anfänge zu einer systematischen Darstellung, die akademischen Abhandlungen über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs und über die des Pflichtbegriffs, über den Unterschied von Naturgesetz und Sittengesetz, über den Begriff des Erlaubten und über den des höchsten Gutes: zusammengestellt im zweiten Bande der dritten Abtheilung von Schleiermachers Sämmtlichen Werken. Die Vorlesungen über das System der Sittenlehre besitzen wir in zwei Bearbeitungen, von Schweizer und von Twesten. — In welcher Weise neben Schleiermacher die gesammte Schule des Identitätssystems, und mit besonderem Erfolg Hegel in seiner Rechtsphilosophie, zur Begründung, oder richtiger ausgedrückt, zur Wiederaufnahme des objectiven Standpunctes der philosophischen Ethik mitgewirkt hat: darüber können wir uns hier eben so wenig weiter verbreiten, wie über den nähern Inhalt von Schleiermachers Darstellung dieser Wissenschaft.

59. Bei dieser Gestaltung der wissenschaftlichen Sittenlehre ist unverkennbar ein Begriff sittlicher Erfahrung vorausgesetzt, der sich in gleich entschiedenen Gegensatz stellt sowohl gegen die Ansicht, welche das Princip der Sittlichkeit in reiner Vernunft und Vernunftnothwendigkeit, als auch gegen jene, die es zwar in der Erfahrung, aber in einer blos subjectiven Erfahrung sucht, nämlich, wie jene schon von Kant, und nicht minder auch von Schleiermacher bekämpften Schulen älterer und gleichzeitiger Moralphilosophie, in Gefühlen solcher Art, die nicht blos auf die wahren Zwecke und Beweggründe des Handelns sich beziehen, sondern selbst als diese Beweggründe und Zwecke gelten sollen. Dem entsprechend fordern im Gegenwärtigen wir für die Glaubenslehre und Religionsphilosophie des Christenthums, damit auch sie sich zur Wissenschaft in diesem für die Ethik wiedergewonnenen objectiven Sinne, das heisst zur Güterlehre gestalten könne, als unentbehrliche Bedingung und Voraussetzung einen Begriff religiöser Erfahrung von gegenständlichem Charakter, gleich unzweideutig unterschieden sowohl von jener Erfahrung, die nicht über die Subjectivität der Gefühle hinauskommt, als auch von dem angeblich reinen, erfahrungslosen Denken, welches der folgerechte Rationalismus für die alleinige Quelle religiöser Erkenntniss hält.

60. Ob es zulässig, ob es angemessen sei, die gegenständliche Seite der religiösen Erfahrung in gleicher Weise, wie die der sittlichen Erfahrung überhaupt, unter den Begriff des Gutes oder der Güter zu stellen: wie sollte über diese Frage ein Zweifel möglich

sein? Nicht allein die philosophische Speculation hat seit alter Zeit, so oft sie, auf Sokrates' und Platons Vorgang, ihr Bewusstsein des Absoluten und Göttlichen in lebendiger, nicht einseitig theoretischer, sondern zugleich praktischer Weise fassen wollte, solches Bewusstsein in die Idee, die sie mit dem Namen des Guten bezeichnete, hineingelegt. Auch in der Religion, in der christlichen sowohl, als in der ausserchristlichen, hat sich an dieses Wort, aus dem ja die deutsche Sprache selbst den Namen Gottes gebildet hat, ein Bewusstsein geknüpft von dem Inbegriffensein der sittlichen Güter in dem Inhalte der religiösen Erfahrung und umgekehrt. Oder wie hätte, nach dem Vorgang der Alten, denen auch in dieser Beziehung Kant und Schleiermacher nachgefolgt sind, die Sittenlehre von einem höchsten Gute sprechen, wie hätte sie den Begriff solches Gutes ausdrücklich zu ihrem eigenen obersten Probleme machen können, ohne gewahr zu werden, dass dieses Problemes Lösung auf keinem andern Wege, als auf dem der religiösen Erfahrung möglich ist?

61. Was diejenige Sittenlehre, die man gemeinhin, im Unterschiede der theologischen, als die philosophische zu bezeichnen pflegt, unter Gütern versteht: das ist, wenn dieser Begriff in dem gediegenen Sinne gefasst wird, dessen Wiedererweckung wir jener philosophischen Schule verdanken, aus deren Mitte auch Schleiermacher hervorgegangen ist, überall nichts Anderes, als eine Lebensgemeinschaft vernünftiger, persönlicher Geister, welche durch organische Gesetze unter einander zur Einheit eines lebendigen Gesammtkörpers verbunden sind. Sei es, dass man, wie es meist die Alten thaten, die Vorstellung aller derartigen Güter in dem einen Begriffe des politischen Gemeinwesens, des Staates zusammenfasse, oder dass man, mit einigen Neueren und namentlich mit Schleiermacher, eine Mehrheit organischer Lebensgemeinschaften unterscheide, eine jede ihrer Möglichkeit nach gleich wesentlich in der allgemeinen Menschennatur begründet, ihrer Ausbildung und Wirklichkeit nach gleich wesentlich zur Vollständigkeit und Vollkommenheit dieser Natur gehörig: in beiden Fällen ist das, worauf es uns hier ankommt, der allgemeine Sinn dieses Güterbegriffs der nämliche. Denn die Erfahrung des Daseins und des Wirkens solcher Güter wird in dem einen Fall wie in dem andern als das gegenständliche Element betrachtet, woraus sich das gegenüberstehende Subjective, die Pflichten und die Tugenden der Einzelnen, ableitet, oder worauf es sich zurückführt.

62. Eine Lebensgemeinschaft in entsprechendem Sinne, ein sitt-

lich organisches Gemeinwesen wird auch das höchste Gut sein müssen, wenn die religiöse Erfahrung, deren Inhalt und Gegenstand es ist, sich als gleichartig der sittlichen Erfahrung erweisen soll, welche die eben bezeichneten Güter zu ihrem Gegenstand hat. Eine organische Lebensgemeinschaft, ungefähr in demselben Sinne, auf den auch Schleiermacher in den zwei diesem Begriffe des höchsten Gutes vom philosophischen Standpuncte, den er von dem theologischen allzu streng getrennt hat, gewidmeten Abhandlungen hinzuführen suchte. Wie nahe stand in diesen Aufsätzen, einem der spätesten und reifsten Erzeugnisse seines rastlos vorwärts dringenden Geistes, jener scharfsinnige Theolog dem wahren Ziele einer den christlichen Standpunct mit dem philosophischen im obersten Princip vereinigenden Glaubenslehre! Wie nahe insbesondere, als er, wenn auch nur in einer flüchtigen Seitenwendung, das Wort aussprach, das, obwohl in der neuern Glaubenslehre, und auch in Schleiermachers eigener auf befremdliche Weise zurückgedrängt, nichtsdestoweniger für dieses Ziel der allein vollwichtige Ausdruck ist und stets bleiben wird: das Wort Himmelreich!

Schleiermacher, S. WW. III, 2, S. 466. 494. Einer Vergleichung des göttlichen Reiches und seiner Gliederung mit der bürgerlichen und Staatsordnung gab bereits Albert der Grosse ausdrücklich den Vorzug vor allen Vergleichungen mit Logischem und Physischem. Vergl. die von Ritter a. a. O., S. 245 angeführte Stelle. Uebrigens ist, den Begriff der sittlichen Lebensgemeinschaft in dem hier bezeichneten universalen Sinne als Princip an die Spitze der Theologie zu stellen, ein berühmter Versuch gemacht worden durch die sogenannte Föderaltheorie der Schule des Coccejus, die auch in den Kreisen der Lutherischen Theologie nicht ganz ohne Einfluss geblieben ist. Auch der ausdrücklichen Vergleichung mit sittlichen Gemeinschaften des blos menschlichen Lebens diente dieses Wort; wie wir denn unter andern schon vor Coccejus in der reformirten Theologie den Ausspruch finden: *Sicut homines foedere aliquo arctissimo connectuntur inter sese, ita Deus foedere sempiterno coaluit cum hominibus.* (*Bullinger.*) Leibnitz hat aus einem ähnlichen Standpunct die paradoxe Definition der Theologie aufgestellt: *Theologia quasi species est jurisprudentiae, de jure nempe publico in republica Dei super homines* (in seiner Dissertation *de arte combinatoria, p. 6. ed. Erdm.*).

63. Man kennt den alten, nicht von Pascal zuerst gethanen Ausspruch, dass man die göttlichen Dinge erst lieben müsse, um sie zu erkennen, die menschlichen erst erkennen, und dann lieben.*) Diese Bemerkung, richtig verstanden, erklärt die sonst befremdliche Erscheinung, dass ein Theolog, der als speculativer Denker im Ge-

biet der Sittenlehre der Erkenntniss des wahren Zieles der Glaubenswissenschaft so nahe stand, doch in seiner theologischen Fassung des Begriffs der religiösen Empirie nicht über die Subjectivität des Gefühlsstandpuncts hinauszugehen wagte. Denn allerdings, das Verhältniss jenes Elementes der innern Erfahrung, von welchem sowohl die aussertheologische Ethik, als auch die theologische Dogmatik auszugehen hat, ist in den beiderseitigen Gebieten nicht ein ganz gleiches. Wie dort die innere Erfahrung, die Empfindung und das Gefühl fast durchgängig von einer Erkenntniss ihrer Gegenstände, wenn auch nicht einer wissenschaftlichen, so ist hier umgekehrt jede, wenn auch noch so unvollkommene Erkenntniss des Gegenstandes vom Gefühl abhängig, indem dieses allein dem Erkenntniss suchenden Geiste die Richtung auf seine übersinnlichen Gegenstände, die Kunde von diesen Gegenständen geben kann.

*) Auf richtige Weise umgrenzt findet sich diese Sentenz u. A. schon bei Augustinus, *Retract.* I, 7, 4. (Andere Stellen desselben Kirchenlehrers s. bei Ritter, Gesch. d. Phil. VI, S. 286.) Thomas von Aquino bezieht dieselbe ausdrücklich nur auf die natürliche Gotteserkenntniss, von der offenbarten konnte er auf dem supernaturalistischen Standpunct, den schon die Scholastik einnimmt, nicht ein Gleiches sagen. (*Sic homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Summ. c. gent.* I, 1, 11.) Schön und schlagend schon beim Propheten Hosea aus Gottes Mund die Worte: וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בֶּאֱמוּנָה וְיָדַעַתְּ אֶת־יְהוָֹה

64. Im Gebiet ausserreligiöser Sittlichkeit sind die Gegenstände menschlicher Willensthätigkeit, sind auch die Anlässe dieser Thätigkeit und ihre Ergebnisse durchgehends ein Inhalt der äussern Wahrnehmung für den erkennenden Verstand des einzelnen Menschen, — sinnlicher Wahrnehmung wenigstens im weiteren Wortsinn, und neben der sinnlichen, geschichtlicher. Die innere sittliche Erfahrung, ohne die auch dort jene äussere nicht zur eigentlichen Erkenntniss würde führen können, kann sich an ihr immer von Neuem entzünden. Sie selbst, diese innere Erfahrung, das heisst, denn nichts Anderes kann damit gemeint sein, die Wahrnehmung der Lebensfunctionen eines sittlichen Gemeinwesens an ihren Wirkungen, an den Gefühlszuständen des in der Gemeinschaft begriffenen und in ihren Functionen mitthätigen und mitleidenden Subjects, sie wird dort zu einem Quell sittlicher Erkenntniss nie für sich allein, sondern stets in Verbindung mit jener äusseren Erfahrung, mit welcher sie sich gegenseitig zu ergänzen hat. Denn allerdings, wenn es zur wirklichen Erkenntniss kommen soll, so muss auch dort die innere Erfahrung zu einem Or-

gane dafür werden, zu einem Geistesauge, durch welches der Verstand das Dasein der sittlichen Gemeinwesen nach ihrer lebendigen Natur erst wirklich gewahr wird, da ihm diese sonst als todte, nur mechanisch von Aussen auf ihn einwirkende Mächte erscheinen würden, an denen das geistige Selbst des Menschen keinen Antheil hat.

65. Dem gegenüber findet, wer aus dem entsprechenden Gesichtspunct sittlicher Empirie den Inhalt der Religion erfassen will, zunächst sich nur auf die Wahrnehmung des eigenen Innern angewiesen. Denn die Gegenstände äusserer Wahrnehmung sind auf diesem Gebiet für den menschlichen Verstand in eine ungleich grössere Ferne gerückt, und es liegt bei allzu raschem Ergreifen die Gefahr näher, dass sie unter seinen Händen sich, wie jene Schätze, von denen die volksthümlichen Mährchen erzählen, in Staub und Asche verwandeln möchten. Hier also kann nur die innere Erfahrung uns jenes gegenständlichen Daseins versichern, das, obgleich seiner allgemeinen Beschaffenheit nach den Gütern der ausserreligiösen Sittlichkeit gleichartig, doch nicht, wie diese, zugleich als äussere, sinnliche Macht dem suchenden oder forschenden Subject gegenübertritt.

In dem hier Angedeuteten liegt der Grund, weshalb man, obgleich darin einverstanden, dass an sich selbst eben so wenig die Religion ein Fürwahrhalten oder Erkennen, wie die Sittlichkeit ein äusseres Thun oder Handeln ist, beide aber sowohl im Erkennen, als im Handeln sich bethätigen müssen, doch gemeinhin die Religion eines Menschen vorzugsweise nach seinem Glauben, die Sittlichkeit dagegen nach seinem Handeln abzuschätzen pflegt. Denn bei der Religion ist Grund vorhanden zu der Annahme, dass schon das blosse Bewusstsein ihres übersinnlichen Inhalts und die Ueberzeugung von seiner Wahrheit ein ausreichendes Zeugniss abzugeben vermag von der Gesinnung oder Gemüthsrichtung, in welcher das subjective Wesen der Religion besteht. Die Gegenstände der ausserreligiösen Sittlichkeit dagegen, Familie, Staat, menschliche Gesellschaft überhaupt, obgleich auch sie freilich nicht unmittelbar sinnlich angeschaut werden können, geben sich doch im Bereiche des sinnlichen Daseins mit hinreichender Deutlichkeit kund, um ein Gegenstand der Anerkennung auch für Solche werden zu können, die sich nicht so, wie es die Forderung der Sittlichkeit ist, ihnen innerlich mit Willen und Gesinnung einverleibt haben. Hier also verlangt man mit Recht die Gesinnung durch äussere That bewährt zu sehen; und solche Bewährung ist denn auch durch die Natur jener sittlichen Gebiete allenthalben ermöglicht, was von der Religion wenigstens nicht im gleichen Grade gilt.

66. Es liegt eine wichtige Wahrheit darin, wenn von Schleiermacher die Religion als höchste Stufe des menschlichen Gefühls be-

zeichnet wird. Nicht minder wahr ist es, wenn hinzugefügt wird, dass es in der Natur dieser höchsten Stufe begründet ist, alle niedern Stufen des Gefühlslebens in sich aufzunehmen, und dass die Thatsachen dieser höchsten Stufe sittlicher Erlebniss nicht leicht abgesondert vorkommen im menschlichen Bewusstsein, sondern in irgend einer Weise sich an Thatsachen der niedern Stufen zu knüpfen pflegen. Nicht gleichen Beifall würde ich dagegen der Rechenschaft zollen können, welche in demselben Zusammenhange über den Grund der Nothwendigkeit solcher Verknüpfung gegeben wird. Denn so unleugbar richtig die Thatsache ist, dass unser wirkliches Bewusstsein nicht ohne empirischen Wechsel und Mannichfaltigkeit seiner Gegenstände zu bestehen vermag: so entschieden widerspricht dagegen dem lebendigen religiösen Bewusstsein die ganz nur aus einseitiger Speculation abgeleitete Behauptung, dass nur in schlechthin einfacher Gestalt der höchste Inhalt uns könne gegeben sein. Weit natürlicher reiht sich auch an jene richtigen Voraussetzungen ein Satz, den jeder Schritt zur weitern Entwickelung des religiösen Erfahrungsbewusstseins uns neu und vollständiger bestätigen wird. Nämlich dieser, dass nicht sowohl das religiöse Gefühl an sich selbst, als vielmehr der Gehalt, der in ihm sich ankündigt, wie er der höchste ist von allem, was das menschliche Gemüth zu fassen vermag, so auch, seiner organischen Einheit unbeschadet, die aber nicht mit Einfachheit verwechselt werden darf, der reichste und vielgestaltigste ist, und dass mit ihm die Fülle alles sittlichen und ästhetischen Gehaltes nicht äusserlich verknüpft, sondern innerlich verschmolzen, und in umgewandelter verklärter Gestalt darin enthalten ist.

67. Auch in dem berühmten Satze, welcher die Frömmigkeit als ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit bezeichnet, kommt auf der einen Seite die Wahrheit und Berechtigung jener theologischen Subjectivitätsphilosophie, auf der andern der damit verbundene Irrthum zu Tage. Denn gewiss, w e n n einmal die Aufgabe so wie dort gestellt werden sollte, w e n n es galt, ein Gefühl zu nennen, mit der Absicht, nicht blos einen subjectiven Ausdruck oder ein Merkmal der Religion, sondern deren inneres Wesen und Vollgehalt damit auszudrücken: so muss diese Bezeichnung entweder als die richtige anerkannt werden, oder als die der richtigen am nächsten kommende. Weil nämlich der Inhalt der Religion ein sittlicher Organismus ist von gleicher Unendlichkeit des Inhalts und des Umfangs: so lässt sich auch das Verhältniss des Einzelwesens, welches sich ihm ein-

verleibt, nur als ein Verhältniss absoluter Abhängigkeit vorstellen, in der Weise nämlich, wie allenthalben die Glieder eines lebendigen Ganzen abhängig sind von der Gesammteinheit. Doch ist diese Abhängigkeit, wie in jedem Organismus, vermittelt durch eine inwohnende Zweckbeziehung, und es wird durch diese, genauer ausgedrückt, vielmehr eine Wechselseitigkeit des Abhängens gesetzt für alle Glieder sowohl unter sich, als auch zum Ganzen. Dies hat Schleiermacher bei seiner Bezeichnung des Religionsgefühls unbeachtet gelassen; und wenn wir auch von diesem Mangel absehen wollten: so bleibt es doch auch dann etwas Anderes, die Wahrheit jenes Abhängigkeitsverhältnisses im Allgemeinen anerkennen, etwas Anderes, dasselbe als den Inhalt eines Gefühls bezeichnen, mit dem Vorgeben, dass in dem Gefühl als solchem jene seine Wahrheit vollständig enthalten sei.

Das Gefühl als einfacher, einen Zeittheil erfüllender Seelenzustand, enthält streng genommen an und für sich selbst gar nicht gegenständliche Beziehungen der Art, wie eine solche im Begriffe der Abhängigkeit gesetzt ist. Man fühlt sich nicht als abhängig, sondern man weiss sich, stellt sich vor als abhängig von einem gleichfalls Gewussten oder Vorgestellten. Solches Wissen, solche Vorstellung kann von einem Gefühl eigenthümlicher Art begleitet sein; aber auch dann wird auf dieses Gefühl nur uneigentlicher Weise die gegenständliche Beziehung übertragen, von der man sich bei genauerer Erwägung sagen muss, dass sie nicht ihm, sondern dem denkenden oder vorstellenden Bewusstsein angehört, in dessen Begleitung das Gefühl sich einfindet. — Den so durchaus gegenständlich gehaltenen Lehren seiner philosophischen Ethik gegenüber beruht Schleiermachers Lehre vom Religionsgefühl auf der Wahrnehmung, dass im Gemüthe des sittlichen Menschen ein Rest bleibt, der nicht aufgeht in der organischen Gestaltung des irdischen Gemeinlebens, sondern in einem jenseitigen Gebiet seine Stätte suchen muss. Eben hierin möchte wohl der Aufschluss liegen über die bereits gerügte, befremdliche Abweichung seines dogmatischen Standpuncts von seinem ethischen. Denn was liegt näher, als anzunehmen, das eben die objective Gestaltung, welche aus der Sittenlehre eine Güterlehre macht, ihn, wo nicht auf das erste Gewahrwerden, so doch auf die bestimmtere wissenschaftliche Fassung jener Urthatsache einer innern Erfahrung geführt hat, deren Ursprung und Bedeutung er in dem Organismus der ausserreligiösen Sittlichkeit nicht hatte auffinden können? In der scharfen Unterscheidung dieser Thatsache von allen gegenständlichen Momenten des sittlichen Organismus bethätigte sich für Schleiermacher das Bewusstsein eines Problems, dessen Lösung auf einem Wege aufzusuchen, jenem entsprechend, auf dem er die Lösung der ethischen Probleme gefunden hatte, ihm vielleicht eben deshalb fremd bleiben musste, weil das Selbstbewusstsein

seines Geistes sich vollständig in die Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins hineingelegt hatte.

68. Aus blosser Zergliederung des religiösen Gefühls den thatsächlichen Gehalt der religiösen Erfahrung in wissenschaftlich erschöpfender Weise entnehmen zu wollen: das ist und bleibt ein ganz eben so vergebliches, von Grund aus misverständliches Unternehmen, als wenn man es versuchen wollte, aus einer psychologischen Zergliederung der Empfindungen des Rothen oder des Blauen eine Theorie der Farben, oder aus einer ähnlichen Zerlegung der Tonempfindungen eine Theorie der Klänge zu entwickeln. Alles in diesem Sinn oder einem verwandten subjectiv Gegebene oder Unmittelbare ist von der Wissenschaft eben nur einfach aufzuzeigen und als Erfahrungsthatsache in den Zusammenhang, der auf objectiven Principien, nicht auf blos subjectiver Thatsächlichkeit beruhen muss, hineinzuarbeiten. Auch in Bezug auf die subjective Urthatsache der religiösen Erfahrung hat die philosophische Religionswissenschaft das Ihrige geleistet, wenn sie, an der dafür gehörigen Stelle ihres gegenständlichen Zusammenhangs, im menschlichen Seelenleben den Ort aufzeigt, wo sie zu finden ist, und es einem Jeden überlässt, sie dort aufzusuchen. Ihrem eigenen weiteren Gange wird dann allerdings nur derjenige folgen können, dem es gelungen ist, sie in seiner persönlichen Erlebniss aufzufinden. Denn dies ja doch könnte die Wissenschaft nimmer für ihre Aufgabe erkennen, dem Blinden die Farben, oder dem Tauben die Klänge zu deuten.

69. Der Ort, welchen das religiöse Gefühl im Seelenleben des Menschen einnimmt, ist uns im Obigen aufgefunden. Er ist es dadurch, dass erst auf die Natur der sittlichen Gefühle im Allgemeinen hingewiesen, und dann von dem gegenständlichen Zusammenhange, dem alle sittlichen Gefühle von nicht unmittelbar religiösem Gehalt angehören, der nicht darin aufgehende Rest des Gefühlslebens ausgeschieden wurde.*) Wer die Bedeutung dieses Ortes richtig erkennt, der wird in einer Weise, welche vielleicht der Aussage Schleiermachers ziemlich nahe kommt,**) das religiöse Gefühl als ein solches bezeichnen, das auf einen sittlich organischen Zusammenhang hindeutet von höherer Natur, als jeder weltliche, und mithin allerdings auch auf eine Abhängigkeit, die nicht in der Weise eines nur irdischen Verhältnisses bedingt und umschrieben ist. Aber er wird sich auch bewusst sein, dass er mit solcher Bezeichnung nicht schon einen Grundsatz gewonnen hat, aus welchem sogleich Folgerungen von

wissenschaftlicher Geltung gezogen werden könnten. Er hat, — dessen bleibt er überall eingedenk, — er hat einfach nur eine Thatsache anerkannt, die, bei ihrer ganz subjectiven Natur, zu gegenständlicher Bedeutung nur durch ausdrückliche Aufnahme in den Zusammenhang gelangen kann, auf welchen in ihr selbst eine hinweisende Beziehung enthalten ist.

*) Als ein in der sittlichen Ordnung des bürgerlichen Lebens nicht aufgehender Rest werden die Pflichten des Menschen gegen Gott mit einer sinnigen Wendung in dem alt hebräischen Weisheitsspruche 1 Sam. 2, 25 bezeichnet.

**) Etwa, mit Göthe, wie neuerlich auf Mynsters Vorgang auch Martensen vorgeschlagen hat, durch das Wort Ehrfurcht.

70. So lange das Wesen der Religion schlechthin nur in das Gefühl gesetzt wird, so lange ist, streng genommen, noch kein Grund vorhanden, eine Gemeinsamkeit oder Uebertragbarkeit ihres Inhalts anzunehmen. Denn die Natur des Gefühles ist wesentlich nur diese, dem einzelnen Menschen, dem fühlenden Subjecte, als sein Zustand anzugehören. Eine mögliche Gleichartigkeit solcher Zustände in Mehreren begründet nicht unmittelbar, nicht ohne Weiteres auch eine ausdrückliche, eine selbstbewusste Gemeinschaft unter diesen Mehreren. Noch weniger ist anzunehmen, dass durch die blosse Natur der Gefühle eine gegenseitige Mittheilung oder Uebertragung von Einem auf den Andern, eine Verbreitung von einem Puncte aus über Mehrere oder über Alle mit Nothwendigkeit statt findet, ja dass eine solche, wiefern die Gefühle weiter nichts als eben nur Gefühle wären, überhaupt auch nur statt finden könnte. Hieraus folgt, dass, wer über das Wesen der Religion so wie Schleiermacher denkt, ein Solcher, wie weit er auch nach seiner persönlichen Gesinnung davon entfernt sein mag, zu leugnen, dass Gemeinsamkeit und Mittheilbarkeit in ihrer Natur enthalten sind, doch nur im Stande ist, dass es so ist, anzuerkennen oder zu behaupten, aber weder, weshalb es so sein muss, noch, wie es so sein kann, aus der Natur des frommen Gefühles darzuthun und nachzuweisen.

Die Consequenzen des Schleiermacherschen Princips in Bezug auf religiöse Gemeinschaftsbildung treten in den Lehren der „Reden über die Religion“ klar zu Tage. Von da war zu dem Begriffe der christlichen Kirche, wie ihn die „Glaubenslehre“ anerkennt, offenbar nur durch einen Sprung zu gelangen. Uebrigens finden sich hin und wieder auch bei Schleiermacher Aeusserungen, welche zeigen, dass dieser für seine Theorie so bedenkliche Umstand ihm nicht entgangen ist.

wenn er auch leicht genug darüber hinweggeht. So z. B. (S. WW. I, 12, Beilagen S. 147): „Das Gefühl würde nie heraustreten, sondern je mehr es Seligkeit ist, desto mehr auch in Ruhe bleiben, wenn nicht der Mensch als ein zeitliches Wesen die Gemeinschaft der Momente knüpfen, und als ein Exemplar der Gattung Persönlichkeit und Gemeingefühl gegenseitig verknüpfen müsste.“

71. Anders, als nach jener Voraussetzung, gestaltet sich uns in Kraft der Einsicht, die wir im Obigen gewonnen haben, der Begriff religiöser Erfahrung. Wenn das höchste Gut, dessen Gegenwart in der Seele des einzelnen Menschen sich durch das religiöse Gefühl ausdrückt, gleich allen sittlichen Gütern in einer Lebensgemeinschaft besteht: so wird mit gleicher Nothwendigkeit, wie für die Einzelnen das Gefühl selbst, so für die Mehreren, die an diesem Gute Antheil haben, eine Gemeinschaft, eine gegenseitige Mittheilung oder Uebertragung der Gefühle, im Begriffe des höchsten Gutes enthalten sein. Die Gefühle, wenn sie auf der einen Seite Erscheinung und Ausdruck der vorhandenen Gemeinschaft sind, werden auf der andern nicht minder als ein Element der Vermittelung, als ein Werkzeug der Anknüpfung und Befestigung, der Unterhaltung und Steigerung für den Organismus der Gemeinschaft dienen. Die religiöse Erfahrung, weit entfernt von vorn herein nur ein Subjectives, eine psychologische Zuständlichkeit der Individuen zu sein und erst hinterher, durch eine ihrem ursprünglichen Wesen fremde Mittheilung oder Ausbreitung zu einem Gegenständlichen und Gemeinsamen zu werden, ist vielmehr von Haus aus ein gegenständliches Element und Princip einer objectiven Gemeinschaft. Sie ist Erfahrung nicht der Einzelnen als Einzelner, sondern eines Kreises vieler Einzelner, welche die Erfahrung sich erwerben, indem sie durch wechselseitige Thätigkeit auf einander und mit einander ihren Inhalt erzeugen.

72. Auch die innere subjective Erfahrung, welche man in verschiedenen Lebensgebieten der äusseren oder objectiven entgegenstellt, erweist sich in diesen Gebieten durchgehends von solcher Art, dass zu ihrem Thatbestande in jedem einzelnen Falle noch etwas mehr, als nur ein einzelnes Gefühl, ein sei es beharrender, oder zeitlich vorübergehender Zustand gehört. Das Gefühl, oder jede andere gleichgiltige Empfindung wird zur Erfahrung im wahren Wortsinn est dann, wenn sie, einmal erlebt, im Gedächtniss bewahrt wird und, mit andern in gleicher Weise aufbewahrten Empfindungen sich begegnend, in gegenseitiger, gleichsam chemischer Wechseldurch-

dringung nach allgemeinen Gesetzen des Seelenlebens mit ihnen zu einer Masse zusammengeht. Zu dieser inneren Steigerung des Inhalts der Empfindung tritt dann noch die äussere Steigerung hinzu, welche derselbe Inhalt im Elemente der wechselseitigen Mittheilung gewinnt, und auch aus dieser geht nicht blos eine mechanische Häufung von Thatsachen hervor, sondern, nach anderweiten Gesetzen, die wir nun schon als logische, als Gesetze der Erkenntniss bezeichnen können, eine organische Durchbildung und Fortgestaltung des von Einzelnen und in Einzelnen Erlebten. Nur auf diesem Wege wird in allen rein theoretischen Erfahrungsgebieten die subjective Empfindung zur Erfahrung, die Erfahrung allmälig zur Wissenschaft. In den ästhetischen und praktischen Gebieten aber wird überdies das Gefühl zugleich mit der Willensthätigkeit, die in wechselseitiger Entwickelung erst aus der Erfahrung der Gefühle hervorgeht und dann wieder eine neue solche Erfahrung begründet, zur organischen Gesammteinheit, zur geschichtlichen Totalgestalt des sittlichen und des ästhetischen Geistes.

73. Sollte es nöthig sein, die Wahrheit dieser Sätze durch ein näheres Eingehen auf die besonderen Gebiete der ausserreligiösen Erfahrung und Erfahrungswissenschaft zu bekräftigen? Die naturwissenschaftliche Empirie, was wäre sie, was wäre für den Menschen die Natur überhaupt, wenn jeder Einzelne die Erfahrung von ihr nur aus s e i n e n Sinnen schöpfen sollte? Der Staat, die bürgerliche Gesellschaft, so wenig sie durch Absicht eines oder einiger Einzelnen entstehen können, sind eben so wenig das, was sie sind, unmittelbar für das Gefühl, für die Empfindung dieser Einzelnen. Dem Bauer freilich, der nicht gelernt hat, über seine Scholle hinauszublicken, ist der Staat nur die Steuerbehörde, die im bestimmten Falle ihm sein Geld abnimmt, oder im günstigsten Falle der Amtmann, der ihm gegen die Unbill des Nachbars zum Seinigen verhilft und den Dieb bestraft, der sich an seinem Eigenthum vergriffen hat. — Und selbst die im engern Sinne den Namen der ästhetischen tragenden Gefühle bedürfen, wenn sie zur ästhetischen Erfahrung werden sollen, der Bildung und der Vermittelung durch die Kunst, dieses Element der Uebertragung, der Mittheilung und der Vergegenständlichung schöpferischer Phantasiethätigkeit.

74. Ganz das Entsprechende wird in jedem Sinne auch von der religiösen Erfahrung gelten müssen. So wenig die Sinne des Körpers ausreichen, um ohne fremde Hilfe den einzelnen Menschen in den Besitz des Stoffes zu setzen, dessen er zu einer Erfahrungs-

erkenntniss der Natur, wie im Ganzen und Allgemeinen, so auch überall im Einzelnen bedarf: eben so wenig genügt die Subjectivität des geistigen Sinnes und seiner religiösen Gefühle zum Gewinn wahrhafter Glaubenserfahrung. Und wenn im Gebiete des gesellschaftlichen Organismus das menschliche Geschlecht sich erst durch Wechselthätigkeit seiner Glieder den Inhalt einer sittlichen Erfahrung schaffen muss: so verhält es sich nicht wesentlich anders auch im Gebiete der Religion. Denn auch die Gemeinschaft mit Gott bedarf, wenn sie und wenn durch sie die Gottheit selbst Inhalt und Gegenstand einer eigenthümlichen Erfahrung werden soll, die aber zugleich den allgemeinen Charakter der sittlichen trägt, der Vermittelung durch wechselseitige Lebensgemeinschaft der Menschen. Eine solche aber kann hier, ganz eben so wie auf dem Gebiet weltlicher Sittlichkeit, nur hervorgehen aus einem Processe organischer Entwickelung, in wechselseitiger praktischer Thätigkeit ihrer Glieder.

Es gehört zu den Aufgaben einer gründlichen Erkenntnisslehre, zu zeigen, wie die Thätigkeit des Verstandes, durch welche wir die Empfindungen und Vorstellungen unseres sinnlichen Seelenwesens in Begriffe von Gegenständen umsetzen, zufolge der Gesetze, an die seine Wirksamkeit gebunden ist, den Wechselverkehr der Menschen unter einander und dessen organisches Werkzeug, die Sprache, zu ihrer Bedingung hat. Alles Innerliche und Subjective, alle Empfindungen und Vorstellungen der sinnlichen Seele werden nur in dem Maasse von der Verstandesthätigkeit ergriffen und zu einem Inhalt gegenständlicher Erkenntniss verarbeitet, in welchem gleichzeitig derselbe Verstand sich durch das Mittel der Sprache und auf dem Wege sprachlicher Mittheilung ein Bewusstsein von der Gemeinsamkeit dieses sinnlichen Besitzes einerseits, von der Mannichfaltigkeit der Unterschiede, unter denen die menschlichen Einzelwesen an ihm Theil haben, anderseits herausarbeitet. Selbst von dem Dasein einer körperlichen Aussenwelt gewinnen wir ein deutliches Bewusstsein nach den Gesetzen unsers Verstandes nur durch Vermittelung jenes Wechselverkehrs mit andern Vernunftwesen, welcher den Inhalt unserer sinnlichen Anschauung auch für uns selbst vergegenständlicht, indem er ihn zum Gegenstand der Vorstellung für Andere macht; und in ganz entsprechender Weise ist sogar der thatsächliche Besitz des empirischen Bewusstseins unserer selbst davon abhängig, dass wir uns dieses unsers Selbst als eines Gegenstandes der Vorstellung anderer Vernunftwesen ausser uns bewusst werden. Es würde eine starke Unkunde der Grundgesetze menschlicher Verstandesentwickelung verrathen, wenn man annehmen wollte, dass es mit dem innern geistigen Sinne der Religion sich anders verhalten könne. Vielmehr, wie hoch man die Macht des ursprünglichen, nach der Voraussetzung des strengern theologischen Subjectivismus angeborenen oder anerschaffenen Religions-

gefühls auch anschlagen wolle, so wird man bei einiger Achtsamkeit auf jene Entwickelungsgesetze doch zu urtheilen nicht umhin können, dass jeder gegenständliche Begriff von Gott und den göttlichen Dingen um so gewisser nur das Werk einer lebendigen, längere Zeiträume hindurch in organischer Stetigkeit andauernden Wechselthätigkeit und Wechselmittheilung der Menschen sein kann, je unvermeidlicher der Inhalt des Religionsgefühls, nicht auf diesem Wege von der übrigen Zuständlichkeit des Seelenwesens kritisch ausgeschieden, in dem logischen Processe der Vergegenständlichung des sinnlichen Vorstellungsinhalts würde verschwinden und, wie wir es bei rohen Völkern in der That geschehen sehen, in den Vorstellungen von der sinnlichen Aussenwelt aufgehen und sich verlieren müssen. — Bei dieser Erwägung sind die Voraussetzungen, welche die praktische Natur der religiösen Erfahrung mit sich bringt, noch gar nicht in Anschlag gebracht; wie wir denn auch der Unentbehrlichkeit sprachlicher Mittheilung für die sittliche Erfahrung in allen Lebenskreisen, als selbstverständlich, gar nicht besonders Erwähnung zu thun nöthig fanden.

Von älteren Kirchenlehrern gedenke ich hier noch einmal Gerson's, der, wie er die Theologie, die er für die wahre erkannt, ausdrücklich als *scientia procedens ex experientiis* bezeichnet hatte (§. 28 Anm.), so auch in eben diesem Sinne ausdrücklich auf die Uebertragbarkeit der innern religiösen Erfahrung drang. (Ritter a. a. O. S. 649.)

75. So ist uns denn durch die vorstehende Betrachtung der Uebergang zur zweiten jener beiden Seiten angebahnt, welche wir oben (§. 37) in dem Begriffe der Religion oder religiösen Erfahrung unterschieden haben. Es ist nicht eine willkührliche, es ist eine vollkommen berechtigte Anwendung, welche von dem Worte Religion der Sprachgebrauch macht, wenn er dasselbe auf jene grossen Gesammtthatsachen des geschichtlichen Völkerlebens überträgt, die, wenn sie einerseits nur aus persönlicher Religionserfahrung der Einzelnen hervorgehen zu können scheinen, darum nicht minder doch anderseits selbst diese Erfahrung erzeugen, ihr ihren Inhalt und ihre Beschaffenheit bestimmen. Sie selbst, diese Thatsachen, die gemeinhin sogenannten positiven oder geschichtlichen Religionen, werden nicht unrichtig bezeichnet, wenn man sie allmälig aufgehäufte, aber zugleich von dem ordnenden Geist, der in aller Erfahrung waltet, geformte und organisch gegliederte Massen religiöser Erfahrung nennt.

Der Plural des Wortes Religion, im classischen Sprachgebrauch meist nur von äusserlichen und untergeordneten Erscheinungen des religiösen Gebietes gebraucht, hat erst in den neuern Sprachen den bestimmtern Sinn gewonnen, in welchem wir ihn hier anwenden. Auch dieser Gewinn ist neben den andern Vortheilen, welche der Gebrauch dieses Wortes gewährt (§. 36 Anm.), nicht zu verschmähen. Denn un-

streitig ist auch dies ein Vortheil, wenn schon durch die Wortbezeichnung die Gleichartigkeit des Inhalts zwischen der subjectiven und der objectiven Seite des Religionsbegriffs ausgedrückt wird.

76. Mit dem Namen einer empirischen Theorie der positiven Religionen pflegte man ehemals und pflegt man zum Theil noch jetzt jene materialistische Ansicht zu bezeichnen, welche die geschichtlichen Erscheinungen des positiven Religionsglaubens auf angeblich psychologischem Wege aus den Affecten des niedern Seelenlebens, sinnlicher Lust und Begierde auf der einen, Furcht vor den unbekannten Mächten der Natur auf der andern Seite, oder auch aus dem Eigennutz und der Herrschsucht absichtlich trügender Priester und Priesterkasten zu erklären unternimmt. Solche Erklärungsweise bedarf im Angesicht unserer heutigen Wissenschaft keiner Widerlegung mehr. Sie tritt von selbst in den Hintergrund und wird genöthigt, den angemassten Namen aufzugeben, überall da, wo im wissenschaftlichen Bewusstsein sich, den Inhaltsbestimmungen jener äusserlichen und gemein sinnlichen Empirie gegenüber, aus denen nun und nimmer die höhere, allein wahrhaft religiöse Erfahrung hervorgehen kann, der Begriff dieser letztern gelten macht, und die Thatsachen religiöser Erlebniss im Innern des Gemüths zu einem Gegenstand ausdrücklicher Anerkennung werden. Eben aber mit dieser Anerkennung, mit dieser ersten Einsicht in die Natur der wahren religiösen Empirie entsteht für die theologische und philosophische Wissenschaft die Aufgabe, den Weg aufzufinden, auf welchem jene innere Erfahrung zu einer äusseren, die persönliche Erfahrung einzelner Frommen und Gottbegeisterten zur Gesammterfahrung ganzer Völker und endlich des menschlichen Geschlechtes wird.

77. Dass der im Innern des frommen Gemüthes fliessende Quell religiöser Erfahrung für sich allein nicht genügt, dass er, damit aus seinen Fluthen die dürstende Seele Sättigung und Erquickung schöpfen könne, eines Zuflusses von Aussen bedarf: dies sind zu allen Zeiten auch diejenigen gewahr geworden, welche diesen Quell erkannten und mit dem Bewusstsein über seine Natur, mit dem Vollgefühl seiner belebenden Kräfte, welches den Vertretern kirchlicher Ueberlieferung nur zu oft gemangelt hat, aus ihm schöpften (§. 27). Aber die eben bezeichnete Aufgabe im Sinne der Wissenschaft zu lösen: dies ist in dem bisherigen Entwickelungsverlauf christlicher Theologie auch der Mystik nicht vergönnt gewesen. Wie es zugeht, dass das Innere zu einem Aeussern wird, wie durch den Process dieser Veräusserlichung

die religiöse Erlebniss nicht nur an Stoff sich bereichern, sondern auch sich in sich selbst vertiefen und, an Macht und Fülle ihres geistigen Gehalts gesteigert, zu ihrem Ausgangspunct zurückkehren kann: dies musste ihr schon aus dem Grund verborgen bleiben, weil in ihr selbst sich das Element der innern Erfahrung und Erlebniss von dem Elemente verständig reflectirender Wissenschaft, welche allein durch die Kraft der speculativen Vernunft das Innere mit dem Aeussern zu vermitteln und die Bestimmung beider zu lebendiger, organisch gegliederter Einheit in ihrer Wahrheit zu erkennen vermag, sich abgelöst und ausgeschieden hatte (§. 28).

78. Wenn dies am grünen Holze geschah, was werden wir von dem dürren Holz erwarten dürfen? Welche Einsicht in die Natur der im Elemente der Gegenständlichkeit und Gemeinschaft vermittelten Religionserfahrung werden wir jener Theologie der Kirche zutrauen dürfen, die auch von dem Wesen der unmittelbaren innern Erfahrung immer nur ein so unvollständiges Bewusstsein hatte? Wo dieses Bewusstsein fehlt, oder wo es nur auf unklare Weise vorhanden ist: da wird über Ursprung und Gehalt der gegenständlichen Religionserfahrung, die aus den positiven oder geschichtlichen Religionen und aus der eben so sehr umgekehrt diese Religionen hervorgehen, schwerlich eine andere, als nur jene äusserliche Anschauungsweise des gemeinen Supernaturalismus Platz ergreifen können, welche an die Stelle des Begriffs dieser Erfahrung die Vorstellung unmittelbar von der Gottheit ausgehender Belehrungen und Gebote setzt. Und in der That sehen wir denn auch diese Vorstellung, in frühester Zeit eingedrungen aus jüdischer Theologie, ja aus heidnischer Religionsphilosophie in die kirchliche Lehre des Christenthums, bis auf die jüngste Zeit herab daselbst vorherrschen, und nicht selten neben tiefer speculativer Einsicht in die Bedeutung des dogmatischen Lehrgehalts auf eine Weise hergehen, die es weder zu einer sichern Begründung, noch zu einem befriedigenden Abschluss solcher Einsicht kommen lässt.

79. Von selbst erhellt, dass eine gründliche Erkenntniss des Wesens der objectiven Religionserfahrung mehr noch, als die Erkenntniss des subjectiven Momentes an jener allgemeinen Einsicht in die Natur und die Gesetze der Erfahrung und der Wissenschaft aus Erfahrung hängt, von der wir schon oben bemerken mussten, dass sie in der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes so spät, und vielleicht noch bis jetzt nicht ganz vollständig gewonnen ist (§. 29 ff.).

Denn nur aus der Natur, aus den Gesetzen der Erfahrung im Allgemeinen erklärt es sich, wie aus dem Subjectiven ein Objectives, aus dem Objectiven ein Subjectives werden, und wie aus der organischen Wechselbeziehung und Wechseldurchdringung beider Elemente ein Ganzes, ein lebendiges, geisterfülltes Ganze des Erfahrungsinhalts als Gegenstand der Erfahrungswissenschaft sich gestalten kann. Nun aber sind diese Natur, diese Gesetze andere auf dem Gebiet der natürlichen oder sinnlichen, andere auf dem Gebiet der geistigen Erfahrung. So wenig davon die Rede sein kann und darf, die religiöse Erfahrung den eigenthümlichen Gesetzen der physicalischen Erfahrung unterzuordnen, das heisst (§. 31), sie in Formen und Verhältnissbestimmungen der Mathematik hineinzugiessen, so unabweisbar ist für die ächte Wissenschaft der Religion die Forderung, sie den Gesetzen der geistigen Erfahrung gemäss zu behandeln, und auf keine Weise sie ihnen zu entziehen.

80. Den Begriff jenes Werdeprocesses, dessen Gesetzen jedweder Inhalt geistiger, insbesondere sittlicher Erfahrung dadurch anheimfällt, dass er, zum Behuf nicht nur der Ausbreitung, sondern auch der innern Bildung und Steigerung, und weil er überhaupt nur in diesem Element zu bestehen vermag, in das Element äusserer Gemeinschaft und Mittheilung eintritt, — ihn pflegt unsere neuere wissenschaftliche Bildung durch das in diesem Sinne zu prägnanter Bedeutung ausgeprägte Prädicat des Geschichtlichen zu bezeichnen. Es hat sich aus dem Streben nach theoretischer Bethätigung dieses Prädicates in den Gebieten geistiger Erfahrung und Wissenschaft, die eben durch diese gemeinsame Grundeigenschaft ihres sonst so mannichfaltigen Inhalts einer gemeinschaftlichen Behandlungsweise fähig werden, eine grosse, sie sämmtlich, diese Gebiete umfassende Schule gebildet; die historische Schule. Wie manche Misverständnisse sich an diesen Namen knüpfen, und wie unleugbare, oft tadelnswerthe Einseitigkeiten sich in Folge solcher Misverständnisse mit demselben schmücken mögen: so ist und bleibt doch von seinem Ursprung her ein grosser Sinn damit verbunden, ein Sinn, der, im rechten Geiste gefasst und bethätigt, auch der ächten theologischen Wissenschaft zu Gute kommen wird. Der historischen Schule in diesem ächten Wortsinn gehört auf jedem Gebiet geistiger Erfahrung dasjenige Erkenntnissstreben an, welches von der Anerkennung der geschichtlichen, das heisst der auf dem Wege geschichtlicher Entwickelung sich zu lebendiger organischer Gesammtgestalt ausprägenden

Natur des Inhalts dieser Erfahrung ausgeht, und, dieser Anerkennung gemäss auf der Bahn vorschreitend, welche die Gesetze solcher Entwickelung sowohl dem erfahrungsmässigen Geschehen, als auch der Wissenschaft dieses Geschehens vorzeichnen, die Erkenntniss der organischen, aus dem Processe geschichtlicher Entwickelung hervorgehenden Gesammteinheit des Erfahrungsinhalts sich zum Ziele setzt.

Der Name: historische Schule ist bekanntlich am häufigsten auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft angewendet worden, und dort ist auch der Gegensatz am schärfsten hervorgetreten zwischen seiner ächten, ursprünglichen Bedeutung, welche ihm diejenigen gaben, denen zuerst die organische Natur der Rechtsbegriffe und Rechtsinstitute in und mit ihrer geschichtlichen Entwickelung auf wissenschaftlichem Wege ins Bewusstsein getreten war, und zwischen der zum Theil durch Misgriffe auch der ächten Anhänger jener Schule verschuldeten, zum Theil aber durch unabsichtlichen oder absichtlichen Misverstand der Gegner in den Vorgrund gedrängten Nebenbedeutung. Zwischen historischer und philosophischer Rechtsansicht ist nach jener ursprünglichen Wortbedeutung so wenig ein Widerspruch, dass vielmehr gerade die wahre Philosophie des Rechts zu jener geschichtlichen Behandlung der positiven Rechte anleitet, und ihrerseits nur in einer solchen die wahrhafte Erfüllung ihrer eigenen Aufgabe findet. Nur jene falsche Naturrechtslehre, die den Begriff des Rechtes als einen angeblich reinen Vernunftbegriff fassen und dann aus ihm das ganze System einer Rechtsverfassung, wie sie sein soll, herausklauben will, nur diese Lehre hat an der historischen Rechtsansicht allerdings ihre entschiedene Gegnerin. Wird dagegen die historische Rechtsansicht darein gesetzt, dass entweder mit Ausschliessung aller idealen Momente nur das Thatsächliche der positiven Rechtssätze in seiner historischen Nacktheit als Object der Rechtswissenschaft erkannt, oder auch dass ein organischer Process, eine Entwickelung aus Ideen zwar in Bezug auf die vergangene Rechtsentwickelung, aber nicht auch in Bezug auf die zukünftige anerkannt, und so das Gewordene zur unübersteiglichen Schranke für alles Werden gemacht wird: so versteht es sich, dass in beiden Fällen die Philosophie Einspruch thun muss. — Ganz entsprechend gestaltet sich das Verhältniss in der Staatslehre, und es ist die Uebertragung derartiger Irrungen, wie die hier bezeichneten, besonders auf ihr Gebiet, was neuerdings der historischen Schule in manchen Kreisen einen üblen Namen bereitet hat. Vom ästhetischen Gebiet aus, wo gleichfalls die historische Ansicht ihre Berechtigung hat, aber auch ähnliche Gefahren mit sich bringt, ist auf jene Verirrungen der Name der Romantik übertragen worden; ein Wort, das früher gleichfalls gebraucht worden war, das gesunde und löbliche Streben, der dichterisch und künstlerisch schaffenden Phantasie auch in denjenigen ihrer geschichtlich bedeutsamen Gestaltungen ihr Recht werden zu lassen, welche von den sonst als normal und classisch angesehenen Vorbildern und Regeln eine Ab-

weichung in sich schliessen, das aber jetzt überwiegend zur Bezeichnung des einseitigen, seinem psychologischen Charakter nach mehr ästhetischen, als sittlichen oder religiösen, obwohl auch auf den Gebieten der ausserreligiösen und der religiösen Sittlichkeit sich gelten machenden Cultus des Gewesenen und Gewordenen, mit Hintansetzung des in der Gegenwart Lebendigen und für die Zukunft Berechtigten verwandt wird. — Was nun die Theologie insbesondere betrifft: so geht, wie man sieht, unsere Absicht im Gegenwärtigen dahin, den Begriff der historischen Schule, jener ursprünglichen, ächten, auch für ihr Gebiet in einer solchen Weise festzustellen, wodurch er zum directen Gegensatz wird gegen gewisse Ansichten und Richtungen, welche sich auch hier vor andern das Prädicat der „geschichtlichen" anmassen, und namentlich gegen die theologische Romantik. So nämlich nenne ich die Ansicht der Theologie, die, mit einer Ahnung von der geschichtlich-empirischen Natur des Inhalts der positiven Religionen, doch in keiner Weise mit der Anerkennung dieser Natur wissenschaftlichen Ernst macht, sondern der geschichtlichen Bedeutung dieses Inhalts eben dadurch zu huldigen vermeint, dass sie ihn von allen, auf andern Gebieten der Erfahrung wohlbewährten Gesetzen des Geschehens und also zugleich der empirischen Erkenntniss entbindet.

81. Die historische Schule, dieses eigenthümliche Erzeugniss moderner Bildung und Wissenschaft, und ihr Begriff der organischen, geschichtlichen Entwickelung ist die Region, in der wir den allgemeinen Begriff von der Natur und den Gesetzen der Erfahrung überhaupt zu suchen haben, der uns auf dem Gebiete der religiösen Erfahrung zum Behufe der Vermittelung zwischen der subjectiven und der objectiven Seite dieser Erfahrung unentbehrlich ist. Um diesen Begriff auf dem gedachten Gebiet in seine wahre Bedeutung einzusetzen, ist es nöthig, auf die Unterscheidung zu verzichten, die man zwischen historischen Religionen und positiven zu machen pflegt; wie ja auch die historische Rechtsschule einen irgendwie berechtigten Unterschied zwischen historischen Rechten und positiven nicht anerkennt. Es genügt nicht, anzuerkennen, dass Historisch und Positiv „sich nicht ganz ausschliessen", weil nämlich „äussere Religionsautorität nicht statt finden kann ohne irgend eine heilige Thatsache, durch welche ein Religionsstifter oder eine Urkunde beglaubigt wird, und hinwiederum heilige Geschichten eine Religionsgemeinschaft nicht erhalten können ohne permanente Orakel, pontificische Behörden, oder ohne Urkunden, die einer fortwährenden Auslegung und Anwendung fähig sind und theilhaft werden".*) Vielmehr, es kommt vor Allem auf die Einsicht an, wie auch in dem dort gedachten Positiven, in den erwähnten Formen der Religionsbegründung und religiösen Mit-

theilung das selbst, was sie befähigt, Quellen oder Bewährungsmittel religiöser Erfahrung zu werden, durchaus nur auf der geschichtlichen Natur sowohl ihres Inhalts, als auch ihres Ursprungs beruht.

*) Nitzsch, System der christl. Lehre, §. 17, Anm. 1. Doch ergänzen sich dort diese Aeusserungen theils durch die reichhaltige Erörterung über den Begriff des Positiven in der zweiten Anmerkung, theils durch die später (§. 25) folgenden Bemerkungen über die Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung.

82. Zu religiöser Erfahrung vermag auf dem Wege äusserlicher Gemeinschaft oder Mittheilung nichts zu werden, was nicht schon zuvor, in den vernünftigen Einzelwesen, von denen die Mittheilung ausging, bereits religiöse Erfahrung war. Sie steigert sich, diese Erfahrung, wie schon bemerkt, durch die Gemeinschaft; sie steigert sich nicht nur dem Umfang nach, durch die Massen des so Zusammengebrachten, sondern auch dem Inhalt nach, durch die gegenseitige organische Durchdringung dieser Massen. Erst die so gesteigerte Erfahrung wird in jene Formen eingegossen, welche ihr fortan den Charakter geben, den man mit dem Namen des Positiven zu bezeichnen pflegt. Diese Formen sind daher nicht nur ihrem Ursprung nach geschichtliche, sondern sie wirken auch als geschichtliche. Und zwar ist hier das Prädicat des Geschichtlichen nicht in dem gemeinen, äusserlichen Sinne gebraucht, da es überhaupt nur ein Geschehen oder ein Geschehenes in der Zeit bedeutet, gleichviel welcher Art und Beschaffenheit. Es ist ausdrücklich in dem höhern, lebendigen Sinne der historischen Schule gebraucht, dessen Aufgang in so manchen Regionen der modernen Geistesbildung einen neuen Tag herbeigeführt hat, und der allein es rechtfertigen kann, wenn man neuerdings den geschichtlichen Charakter auch der göttlichen Offenbarung so nachdrücklich zu betonen liebt.

83. Das Prädicat des Positiven, wenn man dabei beharren wollte, einen Gegensatz zum Geschichtlichen dadurch auszudrücken, würde nur bezeichnen können ein Willkührliches der äussern Satzung, nicht hervorgehend aus organischer Entwickelung. Dann aber wäre von Zweien nur Eines möglich. Entweder es würde damit die positive Religion als eine von Menschen erdichtete, also unwahre, falsche bezeichnet; oder es würde vorausgesetzt, dass die Satzung, ohne jene Vermittelung durch menschliche Thätigkeit, wie sie im Begriffe des Geschichtlichen liegt, unmittelbar von Gott ausgegangen sei. Von beiden Möglichkeiten dürfen wir absehen, da in Bezug auf die Religionen,

die uns hier beschäftigen werden, die erste Voraussetzung keiner Widerlegung bedarf, die andere durch die ganze Folge unserer Betrachtung sich widerlegen wird. Für uns wird es, wenn ja das erwähnte Prädicat noch etwas anderes, als nur die allgemeine Eigenschaft aller Religion bezeichnen soll, welche sie, im Gegensatz der reinen Vernunftwahrheit überhaupt, zu einem Empirischen und insbesondere zu einem Geschichtlichen macht, dabei verbleiben müssen, dass nur gewisse eigenthümliche Gestalten der geschichtlichen Ueberlieferung als ein Positives bezeichnet werden, solche, die in einigen Religionen eine grössere, in andern eine geringere Bedeutung haben mögen, in keiner aber ganz fehlen können.

84. In dem richtig aufgefassten Begriffe des Geschichtlichen zehrt sich mit dem Prädicate des Positiven zugleich auch jenes auf, zu welchem man es sonst in Gegensatz zu stellen liebte, das Prädicat des Natürlichen. Mit diesem nämlich würde man, wenn es auf dem Standpunct ächter Religionsphilosophie zugelassen werden sollte, entweder alle Religion ohne Unterschied bezeichnen müssen, oder vielleicht auch das subjective Moment der Religion, im Gegensatze des objectiven. Weil es aber in dem Wesen aller subjectiv religiösen Erfahrung liegt, von dem historischen Entwickelungsprocesse ergriffen und durch ihn einer geschichtlichen Religionsgestaltung einverleibt zu werden: so ist mit Recht von Schleiermacher bemerkt worden, dass der Begriff natürlicher Religion, den geschichtlichen Religionen gegenüber, eine reale Bedeutung nicht für sich in Anspruch nehmen kann. Wollte man endlich, nach rationalistischer Gewohnheit, mit dem gedachten Ausdruck die sogenannte reine Vernunftreligion bezeichnen, sie, die gar nicht wirklich Religion ist, wenn auch vielleicht eine nothwendige Voraussetzung der wahren Religion: so würde dem gegenüber der Begriff des Positiven in der vorhin erwähnten Bedeutung als Prädicat aller Religion in seine Kraft treten.

Für die subjective Seite der Religion kommt das Wort *natura* mehrfach bei ältern christlichen Schriftstellern, z. B. bei Tertullianus, vor; in ähnlicher Bedeutung wie *sensus communis* bei Oetinger. *Natura magistra, anima discipula. Testimonium animae naturaliter Christianae.* — Bei der zuletzt nochmals erwähnten allgemeineren Bedeutung des Wortes Positiv wird Jeder an die Unterscheidung denken, welche Schelling zwischen negativer und positiver Philosophie zu machen lehrt. Für das christliche Bewusstsein liesse sich diese Bedeutung des Wortes etwa noch, wenn es dessen bedürfte, durch Berufung auf 2 Kor. 1, 19 motiviren, wo Christus als das durch kein Nein äusserlich limitirte

Ja, also, wenn man will, als das schlechthin und vor allem Andern Positive bezeichnet wird. Auch dies, wie sich versteht, in ganz anderm Sinne, als jenem, wonach Positiv einen Gegensatz zu Geschichtlich einschliessen soll.

85. Das Princip der historischen Schule, der Begriff organischer geschichtlicher Entwickelung ist für die Erkenntniss des Wesens nicht blos der gemeinhin sogenannten positiven Religionen, sondern der Religion überhaupt, der Religion als solcher, von entscheidender Wichtigkeit. Er ist es insbesondere auch dadurch, dass eben sie, diese Entwickelung, der Weg ist, auf welchem die religiöse Erfahrung, durch ihre Natur auf denselben gewiesen, sich aus sich selbst ihren Stoff, ihren Inhalt erzeugt. Durch ihre Natur, sage ich, ist sie auf diesen Weg gewiesen; ich meine aber damit die praktische, die sittliche Natur, von der ich gezeigt habe, dass sie die Natur aller Religion, aller religiösen Erfahrung ist. Die Religion fällt auch in dieser Beziehung unter wesentlich gleichen Gesichtspunct mit der weltlichen Sittlichkeit. Wie die sittlichen Gemeinwesen der irdischen Menschenwelt: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat, ganz eben so unterliegt auch d e r Organismus, der aus der subjectiven Religion für die Subjecte dieser Religion erwachsend derselben ihren realen, lebendigen Inhalt giebt, einem organischen Werdeprocesse auf dem Boden des geschichtlichen Geisteslebens. Er unterliegt einem solchen, worauf es uns allein hier ankommt, nach der Seite seines Daseins inmitten der Menschenwelt, als Gegenstand sittlicher Erfahrung und Erlebniss für diese Welt, und als sittliche, über dem innerweltlichen Geschehen waltende Macht oder Entelechie in derselben. Dass das oberste Princip, der lebendige Mittel und Einheitspunct dieses allumfassenden sittlich-religiösen Gesammtorganismus nicht innerhalb, sondern ausserhalb der irdischen Erscheinungswelt liegt und über Entstehen und Vergehen, über allen zeitlichen Wandel des Geschichtlichen erhaben ist: dies macht für den Gesichtspunct, den wir hier im Auge haben, keinen Unterschied.

86. Wenn also schon als Erfahrung überhaupt die Religion eine Ergänzung ihrer subjectiven Seite durch Gemeinschaft und Wechselwirkung, dort zunächst nur eine theoretische, in Anspruch nimmt (§. 72 f.): so nimmt sie, als sittliche Erfahrung, eine Ergänzung zugleich durch praktische Gemeinschaft in Anspruch, eine solche, worin, mit der Erfahrung zugleich, auch der thatsächliche Inhalt oder Gegenstand der Erfahrung erst sich selbst aus seinem subjectiven Keime

heraus erzeugt, und dann in stetigem Fortschritt eine lebendige Steigerung, Neubildung und Neugestaltung gewinnt. Die geschichtlichen Religionen, in welchen und durch welche die religiöse Erfahrung jene aller Erfahrung wesentliche und bei keiner fehlende Eigenschaft der Gegenständlichkeit und Gemeinsamkeit erhält, sie haben uns nicht blos für Kreise zu gelten, welche in weiterem oder engerem Umfang durch den Austausch einer in ihren Bekennern schon vorhandenen Erfahrung geschlossen würden. Sie sind vielmehr eben so sehr, wie sie dieses sind, auch reale, lebendige Totalitäten oder Totaleinheiten, in denen auf dem Wege organischer Erzeugung, Fortbildung und Fortpflanzung immer und immer ein neues Material dieser Erfahrung, ein neuer Inhalt des religiösen Bewusstseins entsteht.

Nur den ersteren der beiden hier unterschiedenen Gesichtspuncte vermag in Bezug auf die Feststellung des Begriffs der positiven Religionen jene Theorie sich anzueignen, welche das Wesen der Religion ausschliesslich in das Gefühl setzt, nicht den letzteren. Und auch jenen nur unvollkommen, weil, wie oben gezeigt, ihr Begriff des religiösen Gefühls nicht einmal vollständig dem Begriffe auch nur der inneren oder subjectiven Religionserfahrung entspricht.

87. Aus dem Gesagten folgt, dass jede einzelne geschichtliche Religion als ein Versuch zu betrachten ist, in jener eigenthümlichen Richtung sittlicher Willensthätigkeit, welche dem unmittelbaren Selbstbewusstsein sich im religiösen Gefühl ankündigt (§. 53 f.), für den menschlichen Geist ein oberstes oder höchstes Gut zu gewinnen, das von allen Gütern der weltlichen Sittlichkeit wesentlich unterschieden ist, oder mit andern Worten, ein Band zu knüpfen, welches in gleich organischer Weise diesen Geist an die übersinnliche Welt und an die Gottheit bindet, wie die Bande weltlicher Sittlichkeit ihn mit sich selbst zu verbinden dienen. Nicht menschliche Willkühr ist es, sondern göttliche Nothwendigkeit, von der allerorten zu diesen Versuchen der Anstoss ausgeht; es ist dieselbe Macht und Nothwendigkeit, von welcher das religiöse Gefühl in seiner einfachen Unmittelbarkeit lebendiges Zeugniss giebt. Aber es liegt nach allem bisher Gesagten in der Natur dieses Bandes, dass es nicht durch Bestimmungen des unmittelbaren Selbstbewusstseins für sich allein geknüpft werden kann, und also auch nicht einseitig durch ein göttliches Thun, welches diese Bestimmungen setzt. Es kann geknüpft werden von Seiten des Menschen nur durch eine freie sittliche Willensthätigkeit, die zwar aus solchen Bestimmungen überall hervorgeht, aber aus der eben so sehr

auch umgekehrt die unmittelbaren Bestimmungen des Selbstbewusstseins, die religiösen Gefühle hervorgehen.

88. Obgleich, wie gesagt, für den Menschen überall nur zu verwirklichen durch menschliche Willensthätigkeit, ist jedoch an und für sich selbst oder seiner ewigen, übersinnlichen Natur nach dieses Band von allem menschlichen Thun und dessen Erfolgen, inneren sowohl als äusseren, durchaus unabhängig. Nicht durch die Beschaffenheit dieses Thuns wird der wesentliche Charakter des Bandes bestimmt, sondern umgekehrt das Thun muss sich nach dem Charakter des Bandes richten und den Gesetzen gehorchen, welche dieser Charakter ihm auferlegt, wenn es sein Ziel erreichen, die Einverleibung des menschlichen Selbst in die übersinnliche Welt, die von diesem Band umschlungen wird, erwirken will. Kann ja doch selbst zur Beherrschung der sinnlichen Natur, zu der er berufen ist, der Geist des Menschen nur durch Studium der Eigenschaften, nur durch Unterordnung unter die Gesetze dieser Natur gelangen. Aber dort gilt diese Unterordnung nur dem Gebrauch der Mittel, indem es dem menschlichen Geiste frei gegeben ist, der Natur durch selbstthätige Einwirkung ihre Zwecke zu setzen. Das höchste Gut dagegen vermag sich der Mensch, oder richtiger dem höchsten Gut vermag er sich nur dadurch anzueignen, dass er sich die Zwecke seines Thuns durch die Gesetze der Natur dieses Gutes bestimmen lässt.

89. Aus diesem Verhältnisse der freien menschlichen Willensthätigkeit auf dem Gebiete der Religion zur Natur ihres Endziels folgt, dass der Versuch zur Knüpfung jenes organischen Bandes, zur Gewinnung des höchsten Gutes, wie oft er auch gemacht werde im Lauf der Weltgeschichte, doch nur einmal vollständig oder im eigentlichen Sinn gelingen kann. Denn das höchste Gut selbst ist nur Eines. Es ist zwar, als geistiges und sittliches Band, von allumfassender Natur, aber was sich ihm einverleiben will, das vermag sich ihm einzuverleiben nur in der bestimmten Weise, die ihm durch die ewige Natur des Bandes vorgezeichnet ist. So nothwendig daher aus dem Begriffe der Religion überhaupt die Möglichkeit einer Mehrheit geschichtlicher Religionen folgt: eben so nothwendig folgt doch aus demselben Begriffe zugleich dies, dass unter diesen mehreren Religionen nur eine die wahre sein, nur eine den Inbegriff der religiösen Erfahrung des menschlichen Geschlechtes in der Reinheit und Vollständigkeit enthalten kann, wie solches die unmittelbare und nothwendige Folge der gelungenen Anknüpfung jenes Bandes ist.

Dass die wahre Religion nur Eine sein kann, dies bedarf für diejenigen keines Beweises, welche das Wesen der Religion, wie es der theologische Rationalismus thut, als ein blos Theoretisches fassen und es in die Erkenntniss Gottes und der übersinnlichen Dinge setzen. Auch wir werden im weiteren Verlaufe dieser Einleitung zeigen, wie solche Erkenntniss, wie mit andern Worten, das Vorhandensein oder der in stetigem Fortgang begriffene Werdeprocess der wahren Religionswissenschaft ein wesentliches Merkmal der wahren Religion ist. Aber da uns das Wesen der Religion nicht mit dem der Religionswissenschaft zusammenfällt, so kann für uns auch die Einheit der wahren Religion nicht unmittelbar aus der Unmöglichkeit, dass es mehr als eine wahre Religionserkenntniss giebt, erschlossen werden.

90. Mit dem hier gewonnenen Ergebniss kann es in Widerspruch zu stehen scheinen, wenn wir im Obigen (§. 86) auch andere geschichtliche Religionen ausser jener Einen als lebendige, organische Gesammteinheiten eines aus sittlich religiöser Willensthätigkeit hervorgehenden Erfahrungsinhalts bezeichnet haben. Denn es ist nicht sogleich deutlich, wie nach der Natur dieses Inhalts, welcher das, was er ist, nur durch seine Beziehung auf das höchste Gut, also auf die oberste Einheit des geistigen Universums ist, noch andere organische Zusammenhänge ausser jenem einen, der sein Princip in dieser Einheit hat, möglich sind. Es findet jedoch dieser Widerspruch, wiefern es einer ist, seine Lösung in dem Verhältnisse des religiösen Erfahrungsgebietes zu zwei andern Lebenselementen des Menschengeistes: dem Elemente weltlicher, ausserreligiöser Sittlichkeit, und dem Elemente ästhetischer Productivität. Die richtige Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses, wie sie in jeder andern Beziehung zur gründlichen Einsicht in das Wesen der Religion unentbehrlich ist, giebt insbesondere den allein genügenden Aufschluss über Grund und Möglichkeit der Ausprägung des vor- und ausserchristlichen religiösen Erfahrungsinhaltes zu den organischen Totalitäten der ethnischen Religionen.

91. Wie das höchste Gut, der Organismus des göttlichen oder Himmelreiches nicht an sich selbst, wohl aber nach der Seite seiner irdischen Verwirklichung in der Menschenwelt, so sind alle andern sittlichen Güter, die organischen Gemeinwesen, die ihren Mittelpunct und ihre Lebenswurzeln schon im diesseitigen Dasein des Menschengeschlechts haben, auch an und für sich selbst dem Gesetze der geschichtlichen Entwickelung unterworfen. Entsprungen aus freier Willensthätigkeit der Menschen gewinnen sie im Lauf dieser Entwickelung

nur spät und mit langsamer Allmäligkeit das Bewusstsein über ihre eigene Natur, welches bei ihrer Entstehung und noch geraume Zeit im Laufe des Processes ihrer Entwickelung so wenig über sie vorhanden ist, wie über den Organismus der übersinnlichen Welt, dem sich das sittlich-religiöse Streben einverleiben will. Darum ist es unvermeidlich, dass beide Richtungen des sittlichen Strebens, die weltliche und die auf das Ueberweltliche gerichtete, ihrer selbst unbewusst im gemeinsamen Elemente des allgemein menschlichen Bewusstseins zusammengehen, und dass die Ergebnisse beider sich mit einander vermengen, ununterscheidbar zwar nicht für den philosophischen Betrachter, der die Principien beider in klarer Erkenntniss auseinander hält, wohl aber für den empirischen Standpunct eines Bewusstseins, das in sittlicher, wie in religiöser Beziehung noch auf jenen unteren Stufen der Entwickelung begriffen ist.

92. Hieraus erklärt es sich, dass die Spaltung des menschlichen Geschlechts in eine Mehrheit von Völkern, welche in den ältern Perioden der Menschengeschichte eine völlige Geschiedenheit aller Elemente der Bildung und Lebensgemeinschaft mit sich bringt, nicht ohne eingreifende Wirkung auch im Elemente des religiösen Lebens und der religiösen Bildung bleiben kann. Der sittliche Gestaltungstrieb, der im Jugendalter des Menschengeschlechts aus jedem Volk ein streng in sich geschlossenes, keines Verkehrs und keiner Gemeinschaft nach Aussen bedürftiges und darum auch sie verschmähendes Ganze von sittlich organischer Gliederung und Lebensthätigkeit zu machen strebt: er ergreift auch die religiösen Bildungstriebe und reisst mit unwiderstehlicher Macht sie in der Richtung mit sich fort, die er für sich selbst ergriffen hat. Er hält sie in der Vereinzelung der volksthümlichen Religionsgestalten, die aus dieser Richtung hervorgehen, so lange gebunden, so lange sie nicht in sich selbst die höhere Klarheit gewonnen haben, die sie erst nach der Vollendung, ja in vollständiger Weise erst mit der beginnenden Zerstörung des von dem urgeschichtlichen Bildungstriebe erzeugten Werkes volksthümlich abgeschlossener Bildungskreise gewinnen können.

93. Als eine Wirkung also dieser Gewalt, welche der Bildungstrieb weltlicher Sittlichkeit, der politisch-sociale Trieb, über der religiösen übt, sind die ethnischen oder Volksreligionen anzusehen, in welche allerorten zu vorchristlicher Zeit die geschichtliche Religionsbildung des menschlichen Geschlechts auseinanderging. Ihr gemeinsamer Grundcharakter besteht, von dieser Seite ihres Ursprungs

betrachtet, darin, dass der sittliche Zusammenhang des menschlichen Geschlechts mit einer übersinnlichen Weltordnung nur so weit ins Bewusstsein tritt, nur so weit zum Inhalt religiöser Erfahrung, persönlicher sowohl, als auch gemeinsamer, wird, als er sich ausprägt und zur Erscheinung bringt in den sittlichen Principien, welche den geschichtlich organischen Zusammenhang eines Volkes mit sich selbst bedingen. Der Macht dieser Principien müssen alle Vorstellungen jener Völker von der Gottheit und den göttlichen Dingen, alle Anschauungen von der schöpferischen Wirksamkeit des Göttlichen inmitten der Natur und Menschenwelt sich unterordnen. Doch ist diese Unterordnung nicht eine nur äusserliche oder mechanische. Vielmehr, was dem Princip der endlichen, volksthümlich abgeschlossenen Bildung und Sittlichkeit diese Macht über die Gemüther giebt, unter der dort auch die Idee des höchsten Gutes noch gebunden bleibt, das ist zuletzt doch immer nur die Idee selbst, ihre eigene Lebens- und Schöpferkraft. In der eng umgrenzten Gestalt jener urweltlichen Bildungskreise sehen wir sie selbst, die Idee des höchsten Gutes, des übersinnlichen Gottesreiches, nach ihrem eigenen Dasein im Bewusstsein, in der Lebenserfahrung des menschlichen Geschlechtes ringen. Wir sehen sie ihre edelste Kraft in jene Bildungstriebe ausserreligiöser Sittlichkeit ergiessen, um dadurch sie, diese Triebe, und was durch sie gestaltet wird, allmälig zu Organen ihrer vollständigern Selbstoffenbarung und Selbstverwirklichung heranzubilden.

Die Gewohnheit, nur ausserbiblische Religionen mit dem Namen der Ethnischen zu bezeichnen, schreibt sich bekanntlich von der alttestamentlichen Bedeutung des Plurals גּוֹיִם her, durch welche auch der neutestamentliche Gebrauch des Wortes ἔθνη bestimmt worden ist.

94. Der hier bezeichneten, im Laufe der Weltgeschichte nur allmälig zu lösenden Verwickelung mit organischen Gestaltungen der ausserreligiösen Sittlichkeit entspricht in dem Kreise der vorchristlichen Religionen noch eine zweite Verwickelung des eigenthümlichen Elementes religiöser Erlebniss mit Elementen einer Thätigkeit und Erfahrung von an sich nicht religiöser Natur. Wie nämlich zur Begründung einer thatsächlichen Lebensgemeinschaft mit der übersinnlichen Welt, ganz eben so bedarf in jener ersten Periode ihrer Entwickelung die Religion auch zur Auswirkung des Gedankenkreises, der zum Behuf dieser Gemeinschaft die übersinnliche Welt und ihr Verhältniss zur Welt der gemeinen Erfahrung dem Bewusstsein vergegenwärtigen soll, eines Werkzeuges, eines zwar in sich selbst leben-

digen und begeisteten, aber unbeschadet dieser Begeistung und Lebendigkeit von dem eigenen Wesen der Religion wesentlich unterschiedenen Organes. Auch dieses Werkzeug lernt die von der lebendigen Erfahrung des Religionsinhalts erfüllte, der Ausprägung dieses Inhalts zu gleich lebendiger Erkenntniss entgegenstrebende Menschheit nur allmälig, nur durch den Gebrauch des Werkzeuges selbst entbehren. Oder vielmehr sie lernt auch dann nicht eigentlich seiner entbehren, sondern es so gebrauchen, dass sein Gebrauch dem religiösen Zweck in aller Beziehung dienstbar und untergeordnet bleibt.

95. Das geistige Werkzeug, von dem ich spreche, ist die den sittlichen Kräften und Thätigkeiten des Menschengeistes zwar als Voraussetzung zum Grunde liegende, aber nicht unmittelbar ihnen selbst, sondern dem ästhetischen Geistesgebiet zugehörende Wesenheit der Phantasie oder schöpferischen Einbildungskraft. Wenn diese edle Kraft dem Geiste des Menschen gegeben ist, um in rastloser Schöpferthätigkeit sein Inneres mit einer Gestaltenwelt auszufüllen, deren Stoff zwar, aber nicht deren inneres Sein und Wesen, wie auch ihr Ursprung nicht, von der Welt der körperlichen Sinne ist, um in einer Empfänglichkeit, dieser Productivität entsprechend, die Spuren eines höhern Schöpfergeistes in Natur und Geschichte ihm verständlich und vernehmbar zu machen, und endlich um ihn zu productiver Mittheilung des höhern Lebens, welches in dieser doppelten Weise sich in seinem Innern entzündet hat, an Geister seines Gleichen zu befähigen: so wird aus dieser ihrer nächsten Bestimmung die Bedeutung zu entnehmen sein, die sie für das Gesammtleben, für die Gesammterfahrung des menschlichen Geschlechtes auf religiösem Gebiete hat. Sie dient dem Bewusstsein, die unsichtbare Welt, deren Dasein dem religiösen Gefühl sich unmittelbar ankündigt und mit deren Wesen der religiöse Trieb sich zu vereinigen strebt, in solcher Weise gegenständlich und anschaulich zu gestalten, wie das Gefühl es bedarf, um seiner selbst und seines Inhalts gewiss zu werden, und wie der Trieb es begehrt, um die Vereinigung mit jener Welt durch sittliche Willensthat vollziehen zu können.

96. In dem Dienst, den solchergestalt die schöpferische Einbildungskraft dem religiösen Bewusstsein leistet und nur sie ihm leisten kann, ist der Aufschluss zu suchen über die Bedeutung, welche für alle ethnische Religionen, mit Ausnahme nur der einen, die gewöhnlich nicht unter diesem Namen begriffen wird, obgleich auch sie in demselben Verhältniss der Abhängigkeit zu dem sittlichen Gemein-

wesen eines besondern Volkes der Weltgeschichte steht, wie die übrigen, die sinnbildliche Dichtung der Sage oder des Mythus hat. Es bezeichnet nämlich der Begriff solcher Dichtung die Art und Weise, wie die schaffende Phantasie, geleitet durch die religiöse Erfahrung innerhalb eines jener sittlichen, im weltgeschichtlichen Process ihrer Bildung begriffenen Gemeinwesen, aus den Anschauungen, welche die sinnliche Gestaltenfülle der äussern Natur, die stille Tiefe der innern Seelenzustände, und der bewegliche Reichthum des geschichtlichen Menschenlebens darbietet, die Bilder einer Welt zusammenfügt, von deren Dasein, von deren Wahrheit und Wirklichkeit der vernünftige Geist des Menschen durch das religiöse Gefühl ein erfahrungsmässiges Bewusstsein hat, aber zu deren Gestalt und Beschaffenheit seinem Erkenntnisstriebe ursprünglich oder von vorn herein kein anderer Zugang, als nur eben durch die bildende und dichtende Phantasie geöffnet ist.

Die Natur und das Wesen der Sage, der mythischen Dichtung überhaupt betreffend, welches einer weit sorgfältigeren Erforschung bedarf, als man gemeinhin ihm zu widmen pflegt, ehe die Aussicht sich eröffnen kann, zu einem wahrhaften Verständniss des geschichtlich-religiösen Inhalts oder der Bedeutung der Mythologien im Besonderen und Einzelnen zu gelangen, erlaubt der Verfasser sich auf seine bereits im Jahr 1828 erschienene Schrift „über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie, als Einleitung in die Darstellung der griechischen Mythologie" zu verweisen. So wenig diese Schrift, immerhin vielleicht zum Theil durch Schuld ihres noch zu sehr in den Fesseln eines philosophischen Formalismus befangenen Vortrags, unter den Forschern der Mythologie Beachtung gefunden hat, so wenig kann sie der Verf. doch durch irgend welche seitdem hervorgetretene Arbeiten überflüssig gemacht finden. Noch immer herrscht in den weitesten Regionen der wissenschaftlichen Forscher, die irgendwie zu mythologischen Gegenständen in Beziehung treten, die tiefste Unklarheit über die Beschaffenheit jenes geistigen Thuns und Schaffens, aus welchem alle Mythologie ihren Ursprung hat; noch immer wird dasselbe von Einigen mit eigentlicher Kunstpoesie verwechselt, von Andern für etwas aller Poesie Baares und Lediges gehalten; von Einigen für eine selbstbewusste Erfindung künstlicher Allegorien ausgegeben, von Andern alles symbolischen Gehaltes mit Ausnahme des äusserst dürftigen, der als „Natursymbolik" auf der Oberfläche der meisten mythologischen Gestalten und Erzählungen liegt, entleert. Wie tief die Theologie, selbst abgesehen von allem Interesse an der Erkenntniss des Inhalts der ausserchristlichen Religionen, schon in Ansehung des biblischen Religions- und Geschichtsinhalts bei diesen Fragen betheiligt ist: dies hätte bei Gelegenheit der kritischen Arbeit von Strauss zu Tage kommen können, die, während

sie Anstalt dazu macht, die ganze biblische Geschichte in Mythen zu verwandeln, dabei auf jedem Blatte die vollständigste Unkunde über das Wesen und den durchgängigen, nothwendigen Gehalt aller mythischen Dichtung verräth. Vergl. die drei Artikel „über den Begriff des Mythus und seine Anwendung auf die neutestamentliche Geschichte“ in I. H. Fichtes Zeitschrift für Philosophie u. speculat. Theologie. Bd. 4 u. 5.

97. Von dem Begriffe der religiösen Erfahrung, so wie wir denselben im Gegenwärtigen festzustellen beflissen sind, als eines nicht den Individuen, sondern der menschlichen Gesammtheit eignenden, aber durch die Gemeinsamkeit wie äusserlich, so auch innerlich wachsenden Gemeinbesitzes sind also die mythologischen Religionen auf keine Weise auszuschliessen. Auch ihr Inhalt ist seiner allgemeinen Natur, seiner grundwesentlichen Beschaffenheit nach der nämliche, wie der Inhalt aller Religion: die Gottheit in ihrer innerweltlichen und innermenschlichen Erscheinung, in dem organischen Zusammenhange, der sie mit dem Menschlichen, mit dem Weltlichen verknüpft. Doch bleibt diese Erfahrung innerhalb der volksthümlichen Kreise abgeschlossen, an welche von vorn herein die organische Entwickelung ihres Inhalts gebunden ist, und es kommt nicht dazu, dass eine Mehrheit dieser Kreise zur Gemeinsamkeit des religiösen Erfahrungslebens zusammengeht.

98. Den volksthümlich abgeschlossenen Kreisen, in deren jedem der Inhalt religiöser Erfahrung ein lebendiges, unabtrennbar in sich verwachsenes Ganze mit der sittlichen und mit der Verstandesbildung des Volkes ausmacht (§. 92 f.), entsprechen daher die religiösen M y t h o l o g i e n, als eben so geschichtlich in sich abgeschlossene Kreise der religiösen Erfahrung selbst, durch mythische Dichtung innerhalb jener Völkerkreise in einen durch und durch bildlichen, symbolischen Ausdruck gefasst. Jede einzelne dieser Mythologien bildet den sittlich organischen Zusammenhang der übersinnlichen Welt mit der Menschenwelt vollständig ab, in der Gestalt, nicht nur wie er sich spiegelt in der Vorstellung des Volkes, dem sie angehört, sondern auch, wie er sich praktisch bethätigt in dem sittlichen Dasein dieses Volkes, in seinem Staat, seiner socialen Gestaltung, und in allen Hauptmomenten sowohl seiner geistigen, als auch seiner materiellen Bildung. Jede einzelne Mythologie hat daher, zugleich mit dem allgemeinen sittlich-religiösen Gehalt, der in allen Mythologien, ja in allen Religionen überhaupt einer und derselbe ist, einen eigenthümlichen und individuellen. Mit diesem Gehalt ist die Form, die dichterische Ausprägung

zu einer Welt von Gestalten und Begebenheiten von nur sinnbildlicher, nicht unmittelbarer und eigentlicher Wahrheit, in der Weise organisch verwachsen, dass sie an ihrem Theile dem Gehalt, so lange er unter dem Volke noch lebendig, noch in lebendiger Steigerung und Fortbildung, wie es die Natur jeder ächten Erfahrung mit sich bringt, begriffen ist, zu dieser seiner innerlichen Steigerung und Fortbildung als Vehikel dient.

Die hier gegebene Bezeichnung des allgemeinen und wesentlichen Inhalts der religiösen Mythologien weicht so weit ab von den herrschenden Ansichten, dass ich wohl hätte Bedenken tragen können, sie ohne den Erweis, den nur eine gründliche historisch-philosophische Ausführung zu geben vermag, so nackt und einfach hinzustellen. Allein der Zusammenhang dieser Einleitung forderte es, dieses Stadium des Begriffs der religiösen Erfahrung nicht mit Stillschweigen zu übergehen, so wenig wir auch im Gegenwärtigen Ursache haben, bei demselben zu verweilen. Als Phänomene der sittlich-religiösen Entwickelung des Menschengeschlechts sind die heidnischen Religionen und Mythologien ein Gegenstand für die christliche Religionsphilosophie in ihrem eignen Zusammenhange. Als ein solches werden auch wir sie in der Folge noch einmal, und ausführlicher, als hier, in Betrachtung ziehen, und dort wird auch erst der Ort sein, uns mit den abweichenden Ansichten, sofern dieselben überhaupt für unsere Zwecke eine Berücksichtigung in Anspruch nehmen, auseinanderzusetzen. Hier galt es nur, den Satz festzustellen, dass die Zustände, aus welchen die religiösen Mythologien der heidnischen Völker hervorgehen, nicht nur unter der Kategorie der religiösen Erfahrung im Allgemeinen als inbegriffen zu denken sind, sondern dass sie auch ein Stadium der Entwickelung innerhalb dieser Kategorie bezeichnen, dessen Nothwendigkeit und Naturgemässheit sich aus ihr selbst ergiebt, so dass es sich zu den höheren Stadien als ein nothwendiger Durchgang verhält. Vorwärtsblickende Leser werden schon hier gewahr werden, wie weit und tief greifende Folgerungen für die Fassung so mancher Hauptlehren des Christenthums dieser Satz nach sich ziehen muss, oder vielmehr wie entschieden er seinerseits durch eine solche Fassung jener Lehren bedingt ist, welche sich, wenn man ihn voranschickt, als nothwendige Folgerung aus ihm ergiebt. Indess wird der weitere Gang der Betrachtung noch in dieser Einleitung zeigen, dass wir dieses Axiom über den religiösen Erfahrungsinhalt der heidnischen Mythologien nicht etwa in der Absicht unerwiesen einschmuggeln, um im Nachfolgenden aus ihm jene weitgreifenden Consequenzen ziehen zu können. Vielmehr, was auch in der weitern Folge unserer Betrachtung Uebereinstimmendes oder Ineinandergreifendes mit dem Inhalt dieser Grundanschauung vorkommen wird: das alles wird seine Begründung ganz unabhängig von letzterer, ganz unabhängig wenigstens von den gegenwärtigen dieselbe betreffenden Aussagen erhalten. Dazu befähigt uns der sogleich näher zu bezeichnende

Darum finden wir denn auch, dass die Völker des Alterthums auf den Einfall einer allegorischen Deutung ihrer Mythologien nicht eher kamen, als nachdem der lebendige Götterglaube unter ihnen im Erlöschen begriffen war; und als sie nach Eintritt dieses Zeitpunctes eine solche unternahmen, so ist sie ihnen durchgehends mislungen. Es ist also ein anderartiges Verständniss, was hier gemeint wird; ein Verständniss zunächst ästhetischer Art, analog demjenigen, was man bei einem Kunst- oder Dichterwerke Verständniss nennt, wobei ja niemand von vorn herein an das Vermögen allegorischer Deutung denkt. Es hat gewiss seine volle Richtigkeit, wenn wir behaupten, dass von den mythologischen Dichtungen unmittelbar als solchen, abgesehen also von ihrer Verarbeitung in eigentliche Kunstpoesie und plastische Kunst, wodurch z. B. die Griechen ihren mythologischen Gestalten einen ästhetischen Werth, eine ästhetische Allgemeingiltigkeit für alle Völker und alle Zeiten gegeben haben, von jeher nur die Glieder desjenigen Volkes ästhetisch berührt worden sind, unter welchem die Dichtung heimisch war, nicht die Glieder anderer Völker. Fragen wir aber weiter, wie dies zugegangen ist, da ja sonst in dem Wesen von Schöpfungen ästhetischen Gehalts eine Allgemeingiltigkeit für das Gefühl oder die ästhetische Anschauung liegt, die nicht an die geschichtliche Umgrenzung eines besonderen Volkes gebunden ist: so muss hier eben auf jene eigenthümliche Durchdringung des ästhetischen Elementes mit dem sittlich-religiösen hingewiesen werden, welche den Charakter der mythologischen Dichtung ausmacht, und sie von eigentlicher Kunstdichtung (wohin nach richtiger Abgrenzung z. B. auch das Homerische Epos zu zählen ist, was man seit F. A. Wolf mit Unrecht zu bestreiten pflegt) unterscheidet. Die mythologischen Dichtungen erhalten auch ihren ästhetischen Werth unmittelbar oder an sich selbst (d. h. ausserhalb der Kunstwerke, die vielleicht aus ihnen hervorgehen und in die sie eingehen) wesentlich überall von den Nebengedanken sittlich-religiösen Gehaltes, die von ihren Erfindern unwillkührlich und unbewusst in sie hineingelegt werden, und die eben so unwillkührlich und unbewusst nur von denjenigen verstanden und nachgedacht werden, welche mit diesen Erfindern die gemeinsame Atmosphäre religiöser Erfahrung oder Erlebniss athmen. Und so ist denn eben die unwillkührliche und unbewusste Reproduction dieser Nebengedanken das, was wir hier unter dem unmittelbaren Verständniss des Mythus meinen, welches wir uns in der oben bezeichneten Weise zeitlich und örtlich beschränkt zu denken haben. Durch sie ist wesentlich auch der Glaube bedingt, welcher den Gestalten des Mythus gezollt wird. Dieser ist unter Völkern von lebendiger Religiosität, wenigstens so lange die Religiosität unter ihnen lebendig ist, von viel geistigerer Art, weit mehr mit dem Bewusstsein von der Uneigentlichkeit oder Bildlichkeit des Ausdrucks verbunden, als man es gewöhnlich vorzustellen pflegt. Weit entfernt das Verständniss, und mit ihm das Vermögen der Fortdichtung des Mythus auszuschliessen, ist er vielmehr nothwendig verknüpft mit beidem, und er erstreckt sich ganz in

derselben Weise in jedem Einzelnen über das, was er selbstthätig zur Gestaltung des Mythus beiträgt, wie über das, was er von Andern empfangen hat, eben weil das jedesmal Hinzugedichtete der subjectiv eben so, wie objectiv nothwendige Ausdruck eines Erlebten und Erfahrenen ist, welches auf der Bildungsstufe, der die mythologischen Religionen angehören, nur einen bildlichen, aber keinen begrifflichen Ausdruck zulässt.

100. Dass innerhalb der geschichtlichen Kreise mythologischer Religionsentwickelung eine Fortbildung der religiösen Erfahrung zu eigentlicher Erkenntniss und Wissenschaft, wie sehr auch der Trieb zu einer solchen an sich selbst in dem Wesen aller Erfahrung liegt, nicht statt finden kann: dies erhellt schon aus dem Gegensatze, worin die dichterische und sinnbildliche Form des Mythus zur Form des verständigen Begreifens und Urtheilens steht, welche der Erkenntniss der Wissenschaft im wahren Wortsinn unentbehrlich ist. Es würde übrigens auch durch solche Fortbildung, insofern sie nicht in blos gegenständlicher Weise, von einem Standpunct ausserhalb jener Erfahrungskreise, sondern, wie dies in dem Wesen jeder lebendigen Erfahrungswissenschaft liegt, aus der Mitte der volksthümlich religiösen Erfahrung heraus erfolgen sollte, die Schranke volksthümlicher Besonderheit durchbrochen werden, an welche, wie wir uns davon überzeugt haben, das Wesen der mythologischen Religionen überall unauflöslich gebunden ist. Solche Durchbrechung hat, wie die Folge lehren wird, überall nur auf dem Wege einer neuen Religionsgründung erfolgen können.

101. So wenig, wie nach dem Allen die mythologischen Religionen als das Subject einer wirklichen theologischen Erkenntniss oder Wissenschaft zu denken sind: eben so wenig wird ihr Inhalt als das empirische Material dienen können, aus welchem sich eine solche Wissenschaft zu bilden hat. Denn um ihn in der mythischen Hülle für ein solches Material, für ein Thatsächliches von eigenthümlich religiösem Charakter zu erkennen, dazu bedarf es für die Wissenschaft eines Erkenntnissmaassstabes, der ihr nur durch eine Erfahrung gleicher Art, aber ohne eine derartige erst von ihr auszuscheidende Hülle gewonnen wird. Die theologische, theologisch-philosophische Wissenschaft muss sich auf dem Wege immanenter Selbstentwickelung aus einem von der Umhüllung durch das Gewand des Mythus freien religiösen Erfahrungskreise bereits zur Wissenschaft durchgebildet haben, ehe sie es unternehmen kann, den ge-

Umstand, dass, so entschieden wir auch den Inhalt der heidnischen Religionen für religiöse Erfahrung erkennen, wir uns doch nicht veranlasst finden, diese Erfahrung als wesentlichen Bestandtheil in die Gesammtmasse derjenigen Erfahrung eintreten zu lassen, aus welcher wir unser theologisches Lehrsystem entwickeln werden.

99. Was aber in den solchergestalt organisch geschlossenen Kreisen der Volksreligionen erlebt und erfahren wird, was in den mythologischen Dichtungen dieser Kreise seinen obwohl sinnbildlichen doch dem religiösen Bewusstsein, das an der sittlichen Erfahrung eines solchen Kreises einen persönlichen Antheil hat, unmittelbar verständlichen Ausdruck findet: das ist und bleibt eben auch nur für diese Kreise selbst ein Inhalt unmittelbarer Erfahrung, ein Gegenstand unmittelbaren Verständnisses. Zwischen den verschiedenen mythologisch-religiösen Kreisen wechselseitig vermag ein unmittelbar lebendiger Austausch religiöser Erfahrung und Erlebniss aus dem Grund nicht statt zu finden, weil das Organ der religiösen Mittheilung für jeden dieser Kreise ein anderes, für jeden ein solches ist, welches den Schlüssel seines Verständnisses nur in derjenigen Seite des Erfahrungsinhaltes hat, welche dem besonderen geschichtlichen Volkskreise eigenthümlich, aber nicht in jener, welche ihm mit den übrigen gemeinsam ist. Die Mythologien der verschiedenen Völker stehen sich einander ganz eben so fremd und unverständlich gegenüber, wie ihre Sprachen. Sind sie ja doch auch in der That nichts Anderes, als Sprachen, Sprachen höherer Art, dem Inhalte der religiösen Erfahrung in ganz ähnlicher Weise organisch zugebildet, wie die gemeinen Sprachen dem Inhalte der gemeinen Welterfahrung.

Wenn ich hier von einer unmittelbaren Verständlichkeit des mythologischen Ausdrucks spreche für das Volk, unter welchem sich eine bestimmte religiöse Mythologie gebildet hat, oder richtiger ausgedrückt, in dessen geschichtliche Entstehung eine bestimmte Mythologie, ganz eben so, wie eine bestimmte Sprache, dergestalt verwachsen ist, dass man mit wenigstens gleichem Recht sagen kann, das Volk habe der Mythologie oder der Sprache seinen Ursprung zu danken, wie umgekehrt, die Mythologie oder die Sprache dem Volke: so meine ich damit nicht etwa die Fähigkeit, die mythologischen Sinnbilder verstandesmässig zu deuten, das heisst, den begrifflichen, idealen Gehalt von der bildlichen Hülle auszuscheiden und ihn auf seinen unbildlichen Ausdruck zurückzuführen. Eine solche Fähigkeit kann in den Völkern, in denen ein mythologischer Glaube lebendig ist, entschieden nicht vorausgesetzt werden; besässen sie eine solche, so würde es unter ihnen weder zur Erfindung einer Mythologie, noch zum Glauben an dieselbe kommen.

schichtlichen Erfahrungsinhalt der mythologischen Religionen aus seiner Hülle herauszuschälen und durch ihn die Erfahrungsschätze zu bereichern, welche sie auf dem religiösen Boden, in welchem sie selbst wurzelt, gesammelt hat.

102. Aus diesem Gesichtspunct erklärt und rechtfertigt sich in einem gewissen Grade die ablehnende Stellung, welche von der ältesten Zeit bis auf die neueste herab die christliche Glaubenslehre beharrlich gegen alle Mythologie und mythologische Religiosität behauptet hat. Beruht dieselbe auch nach einer Seite auf einem durchgängigen Verkennen des ächten, ächt erfahrungsmässigen Gehaltes der mythologischen Religionen: so ist doch auf der andern Seite das Bewusstsein anzuerkennen, dass für diejenige Erkenntniss, welche durch diese Lehre zunächst und vor allem Andern hat begründet werden sollen, die in das Gewand des Mythus gehüllte Religionserfahrung nicht als Quelle dienen kann. Denn es handelte sich in dieser Lehre eben, und handelt sich noch jetzt in ihr um das Fundament der Glaubenswahrheit als solches, und dieses kann, wie gezeigt, nur durch den stetigen Uebergang von einer Erfahrung, die bereits innerhalb ihrer eigenen Sphäre jene Hülle abgeworfen hat, für die Wissenschaft gewonnen werden.

103. Aber auch für unser eigenes Unternehmen, für eine Philosophie des Christenthums nicht nur im subjectiven Sinne des Wortes, sondern auch im objectiven (§. 1), für eine solche also, deren Streben dahin gehen muss, über den Begriff jenes Erfahrungsstandpunctes selbst, welchen die frühere Glaubenslehre unmittelbar einnahm, ein freieres und umfassenderes Bewusstsein zu gewinnen, kann die in die symbolischen Dichtungen der Mythologie hineingelegte Religionserfahrung doch nicht als Erkenntnissquelle in dem Sinne bezeichnet werden, in welchem wir in gegenwärtiger Einleitung den Begriff dieser Quellen aufzusuchen und genau zu umgrenzen haben. Denn obgleich die Philosophie des Christenthums allerdings auch dies zu ihren Aufgaben zählen muss, dass sie sich in Stand setze, der religiösen Erfahrung gerecht zu werden, wo und in welcher Gestalt auch sie solche vorfinde, und von ihr für ihre eigene Erkenntniss den Nutzen zu ziehen, den jede ächte Erfahrung in Kraft des individuellen Charakters, den auch die einzelne Erfahrung im Unterschied von anderer gleichartiger trägt, ihr zu gewähren vermag: so muss sie doch, um dieser Aufgabe genügen zu können, zuvor schon Wissenschaft sein und jenen andern Erfahrungsinhalt sich angeeignet

haben, durch den sie erst zur Wissenschaft sich gestalten soll. Diesen Inhalt aufzuzeigen ist hier unser Geschäft, und zum Behuf desselben wenden wir uns fortan ausschiesslich jener Gestalt der geschichtlichen Religionserfahrung zu, aus welcher die wahre Religionserkenntniss geschichtlich erwachsen ist und immer neu erwachsen soll.

Wenn als die Quelle, aus welcher die wahre Religionswissenschaft zu schöpfen hat, die Religion als thatsächliches Erlebniss des menschlichen Geschlechts, die religiöse Erfahrung ganz im Allgemeinen bezeichnet werden muss: so mag es allerdings für den ersten Anblick etwas Befremdendes haben, ein ganzes weites, an Thatsachen unabsehbar reiches Gebiet dieser Erfahrung von dem Bereiche des empirischen Materiales ausgeschlossen zu finden, aus welchem sich die Wissenschaft zunächst auferbauen soll. Der bisherigen Theologie freilich konnte dieser Umstand keine Verlegenheit bereiten, da sie eine religiöse Erfahrung ächter Art ausserhalb der alt- und neutestamentlichen Religion, wenigstens eine in geschichtlichen Religionsgestalten ausgeprägte, gar nicht anerkannte. Dagegen war es für die neuere Religionsphilosophie, als sie zum Bewusstsein über die wesentliche Gleichartigkeit der religiösen Erfahrung in allen geschichtlichen Religionen hindurchgedrungen war, ein nothwendig erster Versuch, sich zu diesen Religionen sämmtlich in ein gleichmässiges Verhältniss zu stellen und keine vor der andern wenigstens in der Weise zu bevorzugen, dass sie allein als Quelle, sei es für die religiöse Erkenntniss überhaupt, oder auch nur für das wissenschaftliche Fundament solcher Erkenntniss angesehen worden wäre. In dieser unparteiischen Stellung, durch welche übrigens die Anerkennung einer geschichtlichen Stufenfolge in der Entwickelung des Religionsinhalts, wie sich von selbst versteht, nicht ausgeschlossen wird, finden wir die Religionsphilosophie z. B. bei Hegel, und auch bei Schleiermacher weisen die Erklärungen, die er in der Einleitung zur christlichen Glaubenslehre über das Verhältniss zur Religionsphilosophie gegeben hat, auf eine ähnlich universalistische Auffassung dieser letzteren. Dass unsere gegenwärtige Darstellung sich in dieser Hinsicht jenen beiden Vorgängern nicht anschliesst, obgleich sie von einer entsprechenden Anerkennung des allgemeinen Wesens der Religion in allen Religionen ausgeht: dies wird man zwar im Allgemeinen schon dadurch motivirt finden, dass sie sich als „Philosophie des Christenthums", nicht als „Philosophie der Religion" überhaupt angekündigt hat. Da jedoch schon diese Einleitung es von vorn herein nicht verleugnet, wie diese Ankündigung keineswegs in einem irgendwie beschränkenden Sinne gemeint ist: so war es allerdings hier am Orte, über das Verhältniss unserer Wissenschaft zu den geschichtlichen Religionsquellen ausserhalb des Christenthums Rechenschaft zu geben.

ZWEITER ABSCHNITT.

Von der göttlichen Offenbarung und ihren Urkunden.

---

104. Was wir im Obigen (§. 93) als gemeinsamen Grundcharakter der ethnischen Religionen bezeichnet haben: das gilt, so wie es dort ausgesprochen ist, auch von einer der geschichtlichen Religionen, die in Bezug auf die andern Eigenschaften, welche sich, wie dort weiter gezeigt, in den meisten Fällen jenem Grundcharakter beigesellen, als eine entschiedene Ausnahme dasteht. Es gilt von jener Religion, aus deren Mitte und von deren Standpunct zuerst dieses Prädicat des Ethnischen den andern Religionen neben ihr ertheilt worden ist, obgleich dasselbe, wenn man nur nicht mehr in das Wort hineinlegt, als ursprünglich darin liegt, ganz eben so ihren eignen Charakter, wie den Charakter jener andern ausdrückt. Denn auch die Religion des Alten Testamentes, die Religion des Israelitischen Volkes ist ja von Haus aus ganz eben so, wie jene ihre Schwesterreligionen, an das geschichtliche Dasein, an das sittliche Gesammtleben eines bestimmten Volkes geknüpft, und die religiöse Erfahrung bleibt auch in ihr so äusserlich, wie innerlich eine dergestalt begrenzte, wie dies überall von solcher Anknüpfung die nothwendige Folge ist.

Den Begriff des Ethnischen hat auch Göthe, in Wilhelm Meisters Wanderjahren, auf die Religion des Alten Testamentes angewandt, die er mittelst desselben mit den polytheistischen unter einer Kategorie zusammenfasst.

105. Wenn, gegenüber dem mythologischen Heidenthum, die Religion des Alten Testamentes, sei es sie für sich allein, oder in Gemeinschaft mit der geschichtlich mit ihr zusammenhängenden Re-

ligion des Neuen Testamentes, als eine von Gott offenbarte, und also ihr Inhalt als göttliche Offenbarung bezeichnet wird: so pflegt auch dies zunächst aus ihrem eignen Standpunct oder aus dem verwandten des Christenthums im Sinn einer derartigen Ausschliesslichkeit zu geschehen, wie die Natur jeder ethnischen Religion sie mit sich bringt. Denn es versteht sich ja von selbst, dass in einem jeden der geschichtlichen Kreise, innerhalb deren die religiöse Erfahrung eine eigenthümliche, von andern ihrer Gestalten unterschiedene Gestalt annimmt, sobald ihm der Unterschied dieser Gestalt von den andern zum Bewusstsein kommt, eine Vorstellung sich wird bilden müssen über den Grund und die Entstehung dieses Unterschieds. Nicht minder natürlich aber ist es dann, dass, so lange ein lebendiger Glaube besteht an den Inhalt der volksthümlichen Religion, solcher Glaube den Grund ihrer Eigenthümlichkeit zu suchen geneigt sein wird in einer ausdrücklichen, von Gott oder den Göttern selbst ausgehenden Mittheilung ihres Inhalts an die, so ihn besitzen.

106. In diesem allgemeinsten Sinn also ist keine geschichtliche Religion ohne einen Begriff von göttlicher Offenbarung, wie verschieden auch die Vorstellungen sein mögen, in welche von jeder einzelnen dieser Begriff gefasst, oder womit er überkleidet wird, und wie verschieden die Worte, mit denen sie diese Vorstellungen ausdrückt. Eben darum aber, weil dieser Sinn allen Religionen gemeinsam ist, werden wir auf dem Standpuncte der Wissenschaft, weil wir Religion, religiöse Erfahrung in allen den verschiedenen Gestalten anerkennen, in denen sich die Religion geschichtlich darstellt, auch diesen allgemeinen Begriff göttlicher Offenbarung für ein nothwendiges Element der Religion als solcher, also auch aller geschichtlichen Religionen, und nicht blos einer bestimmten einzelnen erkennen müssen. Denn ohne die Voraussetzung einer ausdrücklichen Thätigkeit Gottes, einer Lebensmittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen bliebe der Begriff jener Lebensgemeinschaft des Menschlichen und des Göttlichen undenkbar, in welchem wir doch den allgemeinen und wesentlichen Inhalt alles Religionsglaubens, den Grund und Kern des religiösen Gefühls erkannt haben.

107. In diesem Sinne also werden wir, mit Schleiermacher, als göttliche Offenbarung bezeichnen dürfen in aller religiösen Erfahrung das Ursprüngliche, aus einem schöpferischen Quell neu im Bewusstsein des Menschen Erzeugte, und eben dadurch einen neuen und eigenthümlichen Kreis religiöser Erfahrung Begründende. Wir

werden die mit diesem Namen bezeichnete Thatsächlichkeit des religiösen Erfahrungsgebietes demjenigen vergleichen dürfen, was auf dem ästhetischen Gebiet mit dem Namen der *Genialität* oder des *schöpferischen Genius* bezeichnet wird, und an den von der stoischen Schule entlehnten Begriff des *spermatischen Logos* erinnern, von dem die ältern Lehrer der christlichen Kirche alle Regungen eines ächten Gottesbewusstseins unter den heidnischen Völkern abzuleiten liebten.

108. Es ist nicht zu verkennen, dass der Begriff göttlicher Offenbarung, in diesem allgemeinen Sinne aufgefasst, ein unbestimmter und weitschichtiger bleibt. Er fliesst, so verstanden, fast ununterscheidbar mit dem Begriffe religiöser Erfahrung oder Geistesbethätigung überhaupt zusammen, ja, bei der wenigstens im Heidenthum nicht mit Sicherheit festzustellenden Grenze zwischen religiöser Geistesbethätigung und ausserreligiöser, mit dem Begriffe der ästhetischen, der speculativen und der sittlich praktischen Genialität. Auf diese letzteren Gebiete ihn zu erstrecken, kann nicht im Interesse einer Betrachtung liegen, die sich seiner zum Behufe der Abgrenzung jenes Gebietes der religiösen Erfahrung bedienen will, auf welchem aus der Erfahrung die religiöse Erkenntniss und Wissenschaft erwächst; so wie ohnehin nicht auf die Art und Weise, wie auch die äussere, sinnliche Natur die Spuren der Gottheit zeigt. Kaum wird man es daher dem vorhin genannten Theologen verargen, wenn er, unvermögend wie er sich fand, dem Worte einen schärfer bestimmten, wissenschaftlich haltbaren Sinn abzugewinnen, lieber auf seinen Gebrauch im Gebiete wissenschaftlicher Glaubenslehre verzichten wollte.

Die Sitte, in dem hier bezeichneten weitschichtigen Sinne, der zum Theil aus der religiösen Sphäre heraustritt, dieses Wort zu brauchen, war auch dem christlichen Alterthum keineswegs fremd (man denke an den Ausspruch des Origenes: ὁ ϑεὸς ἐφανέρωσεν αὐτοῖς ὅσα καλῶς λέλεκται c. Cels. VI, 3, und an die Erklärungen des Verfassers der Clementinischen Homilien über den Begriff der ἀποκάλυψις Hom. XVII, 18. XVIII, 6). In die deutsche Schriftsprache ist sie zuerst durch Hamann und Herder eingeführt worden. Ihnen folgte dann Jacobi, während Lessing, Kant, Fichte, ungeachtet der universalistischen Denkweise, die ihnen mit jenen gemeinsam, und des Gegensatzes zum Supernaturalismus, der bei ihnen noch schärfer ausgesprochen ist, fortfuhren, das Wort in dem particulären und supernaturalistischen Sinn zu brauchen, den ihm der theologische Sprachgebrauch angewiesen hat. Seitdem nun ist jener weitschichtige und liberale Gebrauch, der die Grenzen

zwischen dem religiösen und dem ausserreligiösen Geistesgebiet aufzuheben droht, in den nicht theologischen Literaturgebieten immer allgemeiner geworden, wenn auch freilich der Supernaturalismus nicht aufgehört hat, das Wort als sein Schiboleth zu brauchen. Er hat wesentlichen Einfluss geübt unter Anderm auch auf die Behandlung der auf Anregung der romantischen Schule eine Zeit lang so lebhaft besprochenen Frage nach einer sogenannten Uroffenbarung; ein Begriff, über den man sich hauptsächlich aus dem Grunde so schwer verständigen konnte, weil seine Vertheidiger zum grössern Theile dabei den universalistischen, seine Gegner aber den particularistischen Offenbarungsbegriff im Sinne hatten. — Schleiermacher seinerseits hält sich mit seiner Bezeichnung des Offenbarungsbegriffs nicht allein streng innerhalb des eigenthümlichen Gebietes der Religion, sondern er will auch innerhalb des religiösen Gebietes nur das schlechthin Neue und Ursprüngliche, nur dasjenige, was sich nicht aus einem geschichtlichen Zusammenhange erklären lässt, göttliche Offenbarung genannt wissen. Seine Umgrenzung des Offenbarungsbegriffs kommt im Wesentlichen auf den Satz des Herbert von Cherbury hinaus: *quod tamquam revelatum ab aliis accipitur, non iam revelatio sed traditio s. historia habenda est.* Dagegen aber lässt sich erinnern, dass Neuheit und Ursprünglichkeit in irgend einem Grade jeder ächten religiösen Erfahrung zuzuschreiben sind, wie dies der eben genannte Herbert in der bedeutenden Sentenz: *religio est hominis ultima differentia* anerkannt hat, und wie eben diese Anerkennung gerade Schleiermachern, bei dem hohen Werth, welchen er in allem Menschlichen und in allem Geistigen überhaupt auf das Princip der Individualität zu legen gewohnt ist, näher als manchem Andern lag. Blosse Uebertragung eines Erfahrungsinhalts, — diese Einsicht dürfen wir bei Schleiermacher, wenn bei irgend Jemand, voraussetzen, — ohne alle Selbstthätigkeit bei der Aneignung des Uebertragenen, und ohne eine aus dieser Selbstthätigkeit entspringende Individualisirung des Angeeigneten findet auf religiösem Gebiet eben so wenig statt, ja noch weniger, wie in jeder andern organischen Gemeinschaft, wo ja Alles auf innigster Wechselseitigkeit des Thuns und Leidens, des Gebens und Nehmens beruht. Wo wahre Innerlichkeit der religiösen Erfahrung ist, da ist auch ein unmittelbares Verhältniss zu ihrem Gegenstand, und dieses Verhältniss gestaltet sich in Jedem auf eigenthümliche Weise, dem persönlichen Charakter entsprechend und durch ihn bedingt, so wie umgekehrt ihn bedingend. — Die Erklärung aus geschichtlichem Zusammenhange betreffend, so ist der Begriff eines solchen allerdings nicht ohne Doppelsinn. Gewiss sehr mit Recht wird der auf profangeschichtlichem Gebiet beliebte historische Pragmatismus von der Erklärung wirklicher Offenbarungsthatsachen fern gehalten. Aber es giebt ausser dem endlichen Causalzusammenhange der pragmatischen Geschichtsbetrachtung noch einen höher liegenden Zusammenhang des Geschichtlichen, und ein solcher, weit entfernt, durch den Begriff der Offenbarung ausge-

schlossen zu sein, wird vielmehr durch den richtig verstandenen unabweisslich gefordert.

109. Wenn wir nun, von jener weitern Bedeutung des Wortes sowohl, als auch des Begriffs der göttlichen Offenbarung, der wir ihr Recht nicht bestreiten, doch eine engere unterscheiden, und wenn wir diese engere Bedeutung auf dasselbe geschichtliche Gebiet religiöser Thatsächlichkeit beschränken, auf die das Wort ausschliesslich von denen bezogen wird, deren Gesichtskreis nicht über dieses Gebiet hinausreicht (§. 105): so bleiben wir dabei der Aufgabe eingedenk, für solche Begrenzung den Beweggrund zu finden und aufzuzeigen in dem eigenen Standpunct jenes allgemeinen Religionsbegriffs, aus dem sich uns zunächst nur die weitere und unbestimmtere Bedeutung ergeben wollte (§. 106 f.). Auch wir erkennen Offenbarung in diesem engern Sinn nur innerhalb der Religion des Alten und des Neuen Testamentes an. Aber wir thun Solches in Folge einer Betrachtung, die sich folgerecht und mit innerer Nothwendigkeit an die Erörterung des allgemeinen Religionsbegriffs anschliesst und ganz von selbst aus der von uns im Obigen begonnenen Gegenüberstellung der Hauptrichtungen aller geschichtlichen Religionsentwickelung hervorgeht.

110. Den nähern Anlass, für den solchergestalt geschichtlich zu umgrenzenden Begriff einer Religionsentwickelung, welche durch ihren Charakter und ihre Richtung zur sonstigen geschichtlichen Religionsentwickelung einen Gegensatz bildet, das Wort Offenbarung zu brauchen, giebt uns die Bedeutung gewisser, den Urkunden der alt- und neutestamentlichen Religion entnommener Ausdrücke, aus denen sich der kirchliche Gebrauch dieses Wortes geschichtlich ableitet. Neben den Worten für Offenbarung in jenem weiteren, allen Religionen gemeinsamen Sinne, treffen wir nämlich dort auf einige Worte von prägnanter Bedeutung, die uns auf die ausdrückliche Enthüllung eines zuvor vorhandenen Religionsgehaltes, auf die Befreiung solches Gehaltes von einer ihn vor den Augen seiner Jünger verdeckenden Ueberkleidung hinweisen. Gehören auch diese Worte und Redewendungen, wenigstens in ihrer mehr ins Gewicht fallenden Bedeutung, hauptsächlich nur dem Neuen Testamente an, und beziehen sie sich dort allenthalben theils auf den Gegensatz der neutestamentlichen Religion zur alttestamentlichen, theils selbst auf einzelne persönliche Ereignisse der neu in den Gemüthern hervortretenden neutestamentlichen Religionserfahrung: so bieten sie sich doch eben durch diese

ihre nächste Bedeutung ganz von selbst dar auch zur allgemeinen Bezeichnung jeder solchen religiösen Thatsächlichkeit, deren wesentlicher Charakter in der Entfernung einer den Gehalt der religiösen Erfahrung vor dieser Erfahrung selbst verbergenden Hülle beruht.

Die Ausdrücke der heiligen Schrift, in denen die supernaturalistische Theorie ihren Offenbarungsbegriff wiederzufinden meint, sind zahlreich und mannichfaltig. Jedes Wort, jede Redewendung so des Alten, wie des Neuen Testamentes, worin, wäre es auch auf eine Weise, deren bildlicher Charakter noch so klar hervorleuchtet, einer göttlichen Erscheinung, einer Ansprache der Gottheit an einzelne Menschen oder an eine Menge gedacht wird, pflegt hieher gezogen zu werden. In den meisten dieser Ausdrucksweisen werden wir nun den Offenbarungsbegriff höchstens nur in jenem weitern, unbestimmtern Sinne wiederfinden können. Insofern dies der Fall ist, wäre es eine weitläuftige und für unsern gegenwärtigen Zweck überflüssige Arbeit, wenn wir unternehmen wollten, sie aufzuzählen und zu erklären. Dagegen mögen über die Ausdrücke, an welche sich die Theorie des engern Offenbarungsbegriffs vornehmlich zu knüpfen hat, einige Bemerkungen hier ihre Stelle finden. Zwar nicht das Hauptwort *ἀποκάλυψις*, wohl aber das Zeitwort *ἀποκαλύπτειν* kommt, als Uebersetzung des hebräischen גָּלָה, bereits bei den Siebzig vor, und eben dieses Wort wird von der evangelischen Ueberlieferung (Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. Matth. 16, 17) gelegentlich auch dem Heiland in den Mund gelegt. Beide aber, das Zeitwort und das Hauptwort, bezeichnen im Munde desjenigen Apostels, der für den nachfolgenden kirchlichen Wortgebrauch hauptsächlich den Ton scheint angegeben zu haben, die innern und äussern Thatsachen, an die für seine persönliche Erfahrung und für die seiner nähern Umgebung sich die Bekehrung zum christlichen Glauben und die nähere Gestalt, die in ihnen das Glaubensbewusstsein angenommen hat, knüpfte. Inwieweit dem Apostel Paulus alttestamentliche Ausdrücke dabei vorgeschwebt haben mögen, — etwa das גָּלָה סוֹד, welches beim Propheten Amos (3, 7) eine ähnlich prägnante Bedeutung hat, während an andern Stellen z. B. der salomonischen Sprüche keinerlei Nachdruck darauf gelegt ist, — wird sich nicht leicht mit Sicherheit ermitteln lassen. Bei dem Apostel selbst ist nicht unbeachtet zu lassen die Ausdrücklichkeit des Gegensatzes gegen die Verborgenheit des alttestamentlichen Gottes und seiner Rathschlüsse (1 Kor. 2, 7. Kol. 1, 26. Eph. 3, 3 ff.) gegen die in vorchristlicher Zeit vor dem Antlitz des Göttlichen liegende Mosesdecke (2 Kor. 3, 7 ff.), und gelegentlich auch gegen die Unkunde göttlichen Wesens und Willens, worin er selbst, der Apostel, vor den ihm gewordenen Offenbarungen befangen gewesen war (z. B. Gal. 1, 12). Die Offenbarung, von der dort überall die Rede ist, ist wesentlich eine *ἀποκάλυψις μυστηρίου*, sie setzt ein *μυστήριον ἀποκεκρυμμένον* oder *σεσιγασμένον* voraus, einen אֵל מִסְתַּתֵּר (Jes. 45, 15). Aber das Geheimniss, welches sie voraussetzt, ist ein in lebendiger Kraft und Gegen-

wart unter den Menschen wirksames, und es wird in diesem Sinne auch nach erfolgter *ἀποκάλυψις* der Name Mysterium dafür beibehalten. In gleich ausdrücklichem Gegensatze zur Verborgenheit eines göttlichen Geheimnisses wird übrigens das Wort auch in verschiedenen evangelischen Aussprüchen aus dem Munde des Herrn berichtet (Matth. 10, 26. 11, 25. 27). — Der hier bezeichneten Bedeutung der angeführten Worte entspricht nun auch im Wesentlichen der Gebrauch, welchen gleichfalls Paulus, vornehmlich aber der Apostel Johannes, von den Worten *φαίνεσθαι*, *φανεροῦν*, *φανέρωσις* macht (auch *ἐπιφάνεια*, 2 Tim. 1, 10. 4, 1. 8). Es bezieht sich nämlich dieser Gebrauch deutlich genug auf den Gegensatz der Unsichtbarkeit des alttestamentlichen Gottes. Zwar finden wir auch nach alttestamentlicher Vorstellung Jehova nicht allein durch Sprache sich vernehmen lassend seinen Begünstigten im israelitischen Volk, sondern hier und da auch in sichtbarer Gestalt ihnen erscheinend. Doch ist diese Gestalt dann nicht seine eigene, nicht eine solche, wodurch sein eigentliches Selbst denen, die sie erblicken, offenbar würde. Bei allen Schwankungen, denen im A. T. die Vorstellung von dem Verkehr der Gottheit mit den Menschen unterlag, — wie denn unter Andern schon der Erzvater Jakob sich rühmt, פָּנִים אֶל־פָּנִים die Elohim geschaut zu haben (Gen. 32, 31), und wie es von Mose heisst, dass פֶּה אֶל־פֶּה Jehova sich mit ihm unterhalten habe (Num. 12, 8), — bleibt nämlich doch die so vielfach ausgesprochene Voraussetzung vorwaltend, dass Niemand das Antlitz des Jehova schauen und am Leben bleiben könne. Auf diese Voraussetzung spielt Joh. 1, 18 unverkennbar an, in der ausdrücklichen Absicht, ihr das Offenbargewordensein jenes Unsichtbaren in Christus gegenüberzustellen. Es konnte nämlich hiezu im ausdrücklichen Gegensatze jetzt, nach Erscheinung des Menschensohnes, des Fleisch gewordenen Logos, das Göttliche bezeichnet werden als ein solches: *ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* (1 Joh. 1, 1). Eben dieses Bewusstsein spricht sich nun auch im Gebrauch jener, bei demselben Apostel, der in dieser Weise jenen Gegensatz hervorgehoben hat, besonders beliebten Worte aus, deren eigentliche Bedeutung sich auf Erscheinungen des Gesichtssinnes bezieht, und es sind dieselben dadurch zu eben so prägnanten, eben so scharf den eigenthümlich christlichen Offenbarungsbegriff bezeichnenden geworden, wie das Wort *ἀποκάλυψις*, so dass sie nun auch (z. B. Hebr. 9, 8 und auch schon in einigen der erwähnten paulinischen Stellen) eben so antithetisch der alttestamentlichen Verborgenheit des Göttlichen entgegengestellt werden.

111. Was es nun ist, das uns berechtigt, der religiösen Erfahrung im Alten und Neuen Testament den Charakter göttlicher Offenbarung in diesem engern Sinne zuzuschreiben, das wird klar, wenn wir noch einen Blick auf den Gegensatz zurückwerfen, in welchem diese Erfahrung zur religiösen Erfahrung innerhalb der mythologischen Religionen steht. In diesen Religionen sämmtlich ist, um es kurz zu

sagen, der Fortschritt geschichtlicher Entwickelung ihres Gehalts ein Fortschritt eben so sehr seiner Verhüllung, als, in jenem weitern Wortsinn, der auch den verhüllten Gehalt in sich begreift, seiner Offenbarung. Jede Steigerung, jede thatsächliche Bereicherung des volksthümlich religiösen Bewusstseins durch neu hinzukommende Erlebnisse ist dort zugleich eine weitere und immer weitere Einkleidung des erlebten oder erschauten Gehaltes in die mythische Hülle, die in gleichem Maasse immer dichter wird, in welchem der Gehalt an Reichthum und Tiefe gewinnt, und so eng ist die Hülle mit dem Kern verwachsen, dass sie nur mit dem letztern zugleich aus dem Bewusstsein, aus dem lebendigen Religionsgefühl der Völker verschwinden kann.

Auch die ächte Religionsphilosophie, eben so wie die ächte Alterthumswissenschaft muss, im Interesse des engern Offenbarungsbegriffs nicht minder, der nur durch die richtige Erkenntniss seines Gegensatzes in sein wahres Licht tritt, wie im Interesse des weiteren, in welchem auch die Thatsachen der mythologischen Religionen inbegriffen sind, das Vorurtheil bekämpfen, welches noch jetzt in weiten Kreisen gehegt wird, als ob die Religionsentwickelung ausserhalb des alt- und neutestamentlichen Monotheismus nur ein Wachsthum der ausserreligiösen exoterischen Elemente zeige, namentlich der ästhetischen, aber nicht auch ein Wachsthum des religiösen Erfahrungsinhalts als solchen. Eines wohl pflegt man, pflegt namentlich die Theologie schon seit jener alten Zeit, wo sie selbst für ihre wissenschaftliche Gestaltung der heidnischen Philosophie so viel verdankte, nicht in Abrede zu stellen; nämlich dass auf dem geistigen Boden des Heidenthums als eine Art von Spätblüthe die philosophische Speculation sich entwickelt hat, welche sowohl durch ihren theoretischen, als namentlich auch durch ihren ethischen Gehalt dem Christenthum vorarbeitete, und durch die verhältnissmässige Reinheit dieses Gehalts einen Fortschritt über den mythologischen Pantheismus hinaus bezeichnet. Aber dieses Zugeständniss genügt nicht; ja sein Inhalt lenkt, einseitig hervorgehoben, sogar ab von dem richtigen Gesichtspunct der Würdigung des heidnischen Religionsinhalts. Denn es liegt dabei die Voraussetzung zum Grunde, als ob ein wirklicher Fortschritt erst nach Abstreifung der mythologischen Hülle habe stattfinden können, ja als ob solche Abstreifung schon an und für sich, auch ohne positive Bereicherung des religiösen Erfahrungsinhalts, für einen Fortschritt zu achten sei, während doch das Unvermögen der philosophischen Speculation, die sinkende Religion unter den heidnischen Völkern neu zu beleben, von der Unzertrennlichkeit der Form und des Gehaltes, so viel jene Völker anbelangt, Zeugniss giebt. Wird diese Unzertrennlichkeit, wird der organische Zusammenhang zwischen dem Innern und dem Aeussern, dem geistigen Sinn und der bildlichen Gestalt, dem ästhetischen und

dem religiösen Moment in den mythologischen Religionen richtig erkannt, so kann es nicht geschehen, dass man je einen dieser Factoren als steigend, und gleichzeitig den andern stillstehend oder gar sinkend denke. — Von allen Mythologien hat bekanntlich die griechische wie die schönste und reichste, so auch die stärkste und dichteste Hülle. Es ist unleugbar, dass durch diese Hülle das Verständniss ihres Gehalts erschwert wird; aber es ist eben nur die bequeme Flachheit, die, von dieser Schwierigkeit zurückgeschreckt, den Gehalt ableugnet, weil sie ihn nicht zu finden weiss. Es ist dieselbe Flachheit, die den Mythologien z. B. der morgenländischen Völker einen tieferen Gehalt zuschreibt, aus keinem andern Grunde, als weil dieses vermeintlich Tiefere dort in eine leichtere, leichter durchsichtige oder durchdringliche Hülle gekleidet, sich dem Blicke des reflectirenden Verstandes leichter, als in der mehr plastisch ausgearbeiteten griechischen Mythologie zu erkennen giebt. Ich wage derartigen Misverständnissen gegenüber unbedingt zu behaupten, dass, so lange die ächte Mythenbildung im Fortschreiten ist, jedem Zuwachs, den die mythische Dichtung erfährt, ein Zuwachs in der innern Erfahrung entspricht, und umgekehrt. Erst nach dem Aufhören des mythologischen Bildungsprocesses sehen wir die ästhetische Hülle abgesondert hervortreten, in den Gestalten der schönen Kunst, der Poesie und Plastik, und eben so ihr gegenüber auch den Gehalt, in der philosophischen Speculation. Aber diese Absonderung giebt weder auf der einen noch auf der andern Seite eine thatsächliche Bereicherung des eigenthümlich religiösen Erfahrungsinhalts; sie kann höchstens dazu dienen, das Auftreten solchen Inhalts in der höhern Form einer göttlichen Offenbarung im engern und eigentlichen Sinne vorzubereiten.

112. Hiezu also, zu dieser in das Element der religiösen Erfahrung selbst eingeschlossenen Verhüllung des Inhalts dieser Erfahrung im Gegensatz, bezeichnen wir als göttliche Offenbarung in jenem engern Sinne, der sich an den neutestamentlichen Gebrauch der Worte *ἀποκάλυψις, φανέρωσις* wenigstens als ein nahezu entsprechender anschliesst, zuvörderst den Inhalt der religiösen Erfahrung jenes alterthümlichen Volkes, welches zuerst und allein von allen Völkern der Weltgeschichte in dem Bewusstsein des einigen Gottes, der keine Götter neben sich hat, das Band seines Volksthums, das alleinige Princip für den sittlichen Gehalt seines öffentlichen Lebens gefunden hat. Wir thun dies nicht in dem Sinne, den in dem eigenen Bewusstsein dieses Volkes die Vorstellung von göttlicher Offenbarung hat (§. 105), so dass dadurch alle andern Völker von der Theilhaftigkeit an göttlicher Offenbarung auch im weitern Sinn als ausgeschlossen zu betrachten wären. Wir lassen vielmehr alle derartige Voraussetzungen, durch die auch noch die

schulmässige Theologie der Kirche den reinen Standpunct einer nur aus religiöser Erfahrung schöpfenden Wissenschaft zu trüben pflegt, an ihren Ort gestellt, und wir halten uns bei jener Bezeichnung allein an die vor Augen liegende Thatsache, dass von allen ethnischen Religionen die israelitische allein das Erfahrungsbewusstsein des Göttlichen frei von jener mythologischen Hülle herausgestellt hat, mit der wir dasselbe anderwärts überkleidet finden.

Mit den hergebrachten supernaturalistischen Voraussetzungen über die Natur des Offenbarungsbegriffs hängt der Ausdruck, „offenbarte Religion" zusammen, der auch in der Schrift keineswegs so unmittelbar, wie für den Inhalt der Religion der Ausdruck Offenbarung, begründet ist. Das von Hegel für das Christenthum gebrauchte Wort „offenbare Religion" vermeidet zwar nicht unglücklich den Misverstand, der in jenem theologischen Ausdruck liegt, aber es giebt durch den Nebensinn, der sich in dem System dieses Denkers daran geknüpft hat, einen Anstoss, der besser vermieden wird. — Die wahre Bedeutung des Offenbarungsbegriffs in dem von uns hier festgestellten Sinne entspricht vollständig der Vorstellung, welche bei dem grossen Propheten der exilischen Zeit (Jes. 43, 10. 12) der Wendung zum Grunde liegt, dass Jehova die Israeliten als Zeugen für sein Dasein anruft (אַתֶּם עֵדָי).

113. Was, in dem hier bezeichneten Sinne, für den Inhalt der alttestamentlichen Religion den Charakter göttlicher Offenbarung begründet, das ist nach allem Obigen nicht das monotheistische Gottesbewusstsein nur an und für sich, in begriffsmässiger Abgezogenheit. Solches Bewusstsein könnte möglicher Weise wohl auch das Product einer philosophischen Gedankenentwickelung sein, welche aus irgend einer gegebenen Masse religiöser Erfahrung den Gehalt an wissenschaftlicher Wahrheit, den sie darin findet, hervorzieht, ohne ihn mit einem neuen, eigenthümlich religiösen zu bereichern. Vielmehr, die alttestamentliche Religion erweist als göttliche Offenbarung sich durch die Einheit, worein sie solches Gottesbewusstsein mit dem sittlichen Bewusstsein des Volkes setzt, welches eben dadurch zum ersten Träger des weltgeschichtlichen Monotheismus wird, dass sein Dasein an das monotheistische Gottesbewusstsein geknüpft ist. Wie bei allen heidnischen Völkern, so hat auch hier nicht das Volk sich seine Religion, sondern die Religion hat sich ihr Volk geschaffen, und das Bewusstsein seines Gottes war in dem Volke durch alle Zeiten seines Daseins in demselben Maasse lebendig, in welchem das Volk von den sittlichen Mächten, die sein Bestehen als Volk bedingen, die lebendige Erfahrung in sich trug.

114. Durch eine Nothwendigkeit des menschheitlichen Entwickelungsganges, die wir im Allgemeinen bereits angedeutet haben (§. 94), im Besondern später noch näher beleuchten werden, war die früheste Entstehung des sittlich organischen Bandes, welches einen Menschenkreis in der zeitlichen Abfolge der Geschlechter zu einem Volk zusammenknüpft, durch jene Thätigkeit der schöpferischen Phantasie bedingt, welche dem Inhalt der religiösen Erfahrung den Charakter der Mythologie ertheilt. Es fehlt in der Sagengeschichte des hebräischen Volkes nicht an Spuren, die auf ein auch in seinen Anfängen wirksam gewesenes und noch lange nachwirkendes Streben schliessen lassen, auf diesem Wege aller Heiden zu volksthümlicher Gestaltung zu gelangen. Nicht ohne das Bewusstsein, für sich selbst und für ihre Nachkommenschaft damit auf die weltliche Herrlichkeit heidnischer Culturreiche verzichten zu müssen, haben die Urväter dieses Volkes die ersten Strahlen der neu in ihrer Seele aufgehenden Sonne des wahren Gottesbewusstseins begrüsst, und nur allmälig konnte jene Glaubenserfahrung in ihnen Platz ergreifen, welche sie gerade in diesem Bewusstsein das Pfand eines volksthümlichen Daseins ergreifen hiess, kräftiger und seiner selbst gewisser, als das Dasein aller heidnischen Völker, und mit siegesfroher Zuversicht die Macht der Auflösung dieser aller in sich tragend.

115. Wer mit einem für die Eigenthümlichkeit der sagenhaften Urgeschichte alter Völker nicht verschlossenen, insbesondere aber wer mit einem durch die Betrachtung und Erforschung anderer alter Völkersagen geschärften Blick an die Sage von den Erzvätern des israelitischen Volks herantritt, dem wird es sich nicht verbergen, um was es sich in jenen patriarchalischen Erzählungen handelt, und welches Interesse ihren Kern bildet. Es ist das Interesse der Entstehung eines Volkes aus dem organisch bildenden Keim einer Idee, die hier zum erstenmale sich in dieser Weise schöpferisch bethätigen sollte. Abraham, nach hebräischer Volkssage der erste Träger des Bewusstseins dieser Idee, wandert nicht nur, wie noch durch mehrere Menschenalter hindurch seine Nachkommen, unstätt als Hirte mitten unter ansässigen Culturvölkern in einem Lande, das erst nach Jahrhunderten das Eigenthum seines, nun erst zum Volk herangereiften Volkes werden soll. Es bleibt ihm auch geraume Zeit hindurch die Nachkommenschaft versagt, und als er endlich, nach der Verheissung seines Gottes, der eben damit sein Wesen und seine Macht ihm

offenbart, einen Sohn gewonnen hat, so wird ihm, als Prüfung seines Gehorsams in der ausschliesslichen Verehrung dieses Gottes, zugemuthet, auch diesen Sohn dem Gotte zu opfern. Und wenn auch dieses Opfer unterbleibt, nachdem an seine Stelle noch zur rechten Zeit ein symbolischer Opferdienst getreten ist: so wiederholen sich doch durch jene ganze Vorgeschichte die Schwierigkeiten, die der Begründung eines Geschlechtes und eines volksthümlichen Daseins auf dem eingeschlagenen Wege entgegenstehen. Zugleich damit wiederholen sich aber auch die Weissagungen und Verkündigungen von der Macht und Herrlichkeit dieses Volksthums, von welchem dereinst auf alle Völker der Erde ein Segen sich ergiessen soll.

Dem „Wandeln in der Fremde" (גּוּר), auf das die Sage im Leben der Patriarchen so starken und so wiederholten Nachdruck legt, ist schon vielfach von ältern Auslegern eine symbolische Deutung beigelegt worden, aber, aus Unkenntniss des geschichtlichen Geistes der ächten Sagenpoesie, nicht die einzig richtige, zufolge deren es eine historische, aus der geschichtlichen Umgebung, in der wir sie berichtet finden, auf keine Weise herauszunehmende Thatsache allerdings von idealem Gehalt ausdrückt. Eben so die auch in der späteren alttestamentlichen Geschichte und selbst in der neutestamentlichen (Luk. 1, 7 f.) so häufigen Sagen von verspätigter Kinderzeugung heiliger und frommer Väter, über deren Sinn ich auf meine Evangelische Geschichte (Bd. I, S. 191) verweise. Noch gewagter, als diese Deutung, wird man die der Opferung Isaaks finden, wenn ich alles Ernstes diese Sage auf die mit den Anfängen des monotheistischen Bewusstseins nothwendig verbundene Verzichtleistung auf Gründung eines Volksthums zurückführe, welche dann doch durch Entfernung der Hindernisse, welche diesem entgegenstanden, mittelst Einführung eines durch strenge Religionssitte geordneten Opfercultus belohnt wird. Aber man erwäge die Stellung dieser Sage in ihrer allerdings durchgängig sagenhaften, aber darum nicht minder geschichtlichen Umgebung, und man frage sich, ob eine dem Charakter dieser Umgebung ihrem Inhalt nach mehr entsprechende Deutung gefunden werden kann. Auch hier übrigens möge man nicht übersehen, dass wir mit dieser Deutung die Sage nicht etwa zu einer ausdrücklichen selbstbewussten Allegorie machen wollen, indem wir vielmehr auch von ihr voraussetzen, dass sie in eben so bewusstlos und unabsichtlich dichtender Ueberlieferung, wie alle ähnliche Sagen, entstanden ist. Eine ähnliche Bedeutung hat es, wenn Deuteron. 4, 33 (Gen. 32, 30), der sonstigen Voraussetzung entgegen, dass der Anblick Gottes den Menschen vernichte, als wunderbare That Jehova's dies bezeichnet wird, dass Israel seine Stimme gehört habe, und dennoch am Leben geblieben sei. — Von den Weissagungen pflegt man jetzt allerdings, und nicht ohne Grund, anzunehmen, dass sie in der Gestalt, wie sie in den Urkunden berichtet werden, erst in einer

Zeit aufgezeichnet sind, wo sie zum Theil als schon erfüllt gelten konnten. Dennoch zeugt der gesammte Charakter jener Urgeschichte, in welcher sie recht eigentlich und so gut wie ausschliesslich den Mittelpunct des Interesses bilden, so laut für ihren idealen Gehalt, dass die frühere oder spätere Entstehung der Form nur wenig dabei in Anschlag kommt. Entschiedener jedenfalls noch ist der spätern Fassung dies zuzuschreiben, dass in jener gesammten Werdegeschichte des alttestamentlichen Gottesbewusstseins die Begriffe dieses Bewusstseins als schon vorhanden und in ihrer später gewonnenen Klarheit feststehend vorausgesetzt werden. Am deutlichsten wohl tritt es, dem gegenüber, in den so vielfach eingewobenen Theophanien hervor, dass in ihnen sich das allmälig entstehende oder hindurchbrechende monotheistische Bewusstsein darstellt. Vor allen denkwürdig scheint mir in dieser Hinsicht das in seiner Umgebung ziemlich fremdartig dastehende Erzählungsstück Gen. 32, 25—33, worin auch Ewald (Geschichte des Volkes Israel I, S. 390 und 406) noch nicht hinlänglich den grossen allgemeinen Sinn anerkannt hat, der nur dann völlig klar hervorleuchtet, wenn man es von seiner nächsten Umgebung, der es gewiss nicht ohne Willkühr eingefügt ist, abtrennt. Dass ohne solche Schwankungen und Kämpfe des werdenden Volksbewusstseins in vor- und urgeschichtlicher Zeit (vergl. über den Polytheismus des Thara und seiner Vorfahren Jos. 24, 2, über den Polytheismus der Israeliten in Aegypten ebendas. 14), die bis zum babylonischen Exil unausrottbar fortdauernde Hinneigung der Israeliten zum Götzendienste der Nachbarvölker ganz unerklärbar bleiben würde, dies ist schon mehrfach von sinnigen Geschichtsforschern bemerkt worden.

116. Solchergestalt durch eine Reihe religiöser Kämpfe, die im Innern des volksthümlichen Bewusstseins vorgingen, mit dem erfahrungsmässigen Bewusstsein von dem rein geistigen Wesen des einigen und höchsten Gottes ausgerüstet, und von seinem Willen, sich im menschlichen Geschlecht ein Reich zu begründen, welchem dereinst alle menschlichen Reiche entweder weichen oder sich unterwerfen müssen, darf das sittliche Gemeinwesen des israelitischen Volksthums in seiner geschichtlichen Gestalt und Entwickelung als die grosse Gesammtthatsache bezeichnet werden, in welcher unmittelbar als solcher die Bedeutung göttlicher Offenbarung ruht. Denn es stellt sich in ihm, wenn auch noch auf irdisch begrenzte und also unvollkommene Weise, eben jenes Reich selbst, also, wie wir es oben nannten (§. 60 f.), das höchste Gut, das alleinige Realprincip aller wahrhaften religiösen Erfahrung, dem menschlichen Bewusstsein dar, frei von der phantastischen Umhüllung, mit welcher es die mythologischen Religionen überkleidet hatten. Es stellt sich in einer Form dar, von welcher der Uebergang zur vollendeten und höchsten Form der Selbstdar-

stellung dieses Reiches im menschlichen Geschlecht ohne gewaltsame Unterbrechung in stetigem Fortschritt erfolgen kann.

117. Das sittliche Gemeinwesen, dem sich die Idee des höchsten Gutes einverleibt, um in ihrer reinen Gestalt zum Gegenstande der Erfahrung eines einzelnen Volkes zu werden, muss sich abgrenzen gegen jedes andere Volksthum und volksthümliche Gemeinwesen. Es muss sich um so schärfer dagegen abgrenzen, je entschiedener die Reinheit und Gediegenheit der Idee, die in ihm sich darstellen will, durch die Vermischung mit jenen fremden Elementen gefährdet werden würde. Aber diese Abgrenzung innerhalb der Bedingungen eines besondern Volksthums, durch die allein es der Idee gelingt, die Hülle des mythologischen Polytheismus abzustreifen, eben sie wird für sie zu einer neuen Hülle. Denn eben jene Bedingungen sind ein geschichtlich Positives, dem Wesen des höchsten Gutes im Allgemeinen Fremdes. Dennoch sind und bleiben sie fürerst ihm unentbehrlich, als Element seiner Selbstdarstellung, seiner Selbstverwirklichung an jener Stelle der Weltgeschichte, an welcher sein Begriff zuerst festen Fuss innerhalb der Menschheit fassen soll.

In gewissem Sinne zwar ist jede volksthümliche Religion exclusiv; in sofern nämlich, als sie den Charakter göttlicher Offenbarung in jenem weitern Sinn, in welchem keine Religion ohne eine Vorstellung von solcher Offenbarung sein kann, nur denjenigen Elementen der geschichtlich-religiösen Erfahrung zuschreiben kann, die in ihrer eignen Mitte lebendig sind (§. 105). Die Worte, welche Deuteron. 4, 7 zu den Israeliten gesagt werden von der Gunst, deren sie sich von dem Gott in ihrer Mitte zu erfreuen haben, wie kein anderes Volk: diese Worte wird in seiner Weise ein jedes Volk sich annehmen können, das sich seiner Götter eben nur als der seinigen bewusst ist. Und so finden wir denn auch, dass die alten mythologischen Religionen namentlich des Orientes und Aegyptens sich innerhalb der grossen volksthümlichen Culturkreise, die von ihnen beherrscht werden, mehr oder weniger in einer Weise abschliessen, die keinen fremden Elementen den Zugang zu ihnen gestattet. Auf der andern Seite kommt jedoch besonders in der griechischen und römischen Religion zu Tage, dass der mythologischen Phantasie eine Assimilationskraft inwohnt für solche Gestaltungen des religiösen Erfahrungsinhalts, deren Ursprung ausserhalb eines solchen Kreises liegt, innerhalb dessen sie diesen Inhalt zur Totalität einer religiösen Mythologie für ein besonderes Volk oder eine besondere Völkergruppe auszuprägen begonnen hat. Ueberhaupt aber liegt im Geiste der mythologischen Religionen nicht ein feindliches, abstossendes Verhalten gegen fremde Religionsformen; dieselben sind für sie, so lange sie nicht durch jenen Assimilationsprocess der mythologischen Phantasie zur religiösen Erfahrung innerhalb des eigenen Kreises

geworden sind, nur einfach nicht vorhanden, eben darum aber kein Object einer ausdrücklichen Bekämpfung. Durch die Ausdrücklichkeit ihres Kampfes gegen alle und jede Formen mythologischer Religiosität, mit denen sie in geschichtliche Berührung kam, durch diese thätige, energische Exclusivität gegen alle fremdartigen Religionselemente unterscheidet sich der alttestamentliche Monotheismus, der seinen Gott auch in diesem Sinne mit Recht als einen Gott des Kampfes, der Heerschaaren und der Schlachten bezeichnet. Man thut der alttestamentlichen Religion ein schweres Unrecht an, wenn man in diesem Charakterzuge nur den bornirten Fanatismus einer abergläubischen, von priesterlichem Hass und Fanatismus aufgestachelten Volksmasse erkennen will.

118. So ist denn die bestimmte geschichtliche Form, welche die göttliche Offenbarung in der Religion des Alten Testamentes annimmt, zunächst die Gestalt des Gesetzes; eines Rechts- und Verfassungsgesetzes, eines Sitten- und Ceremoniengesetzes für jenes Volk, das in der oben bezeichneten Weise zum Träger dieser Offenbarung ersehen war. Nicht diese Form als solche unterscheidet die Religion der Offenbarung von andern geschichtlichen Religionen, denen wir das Prädicat der Offenbarung nicht ertheilen. Denn auch diesen letztern ist es wesentlich, in dem bürgerlichen Gemeinwesen, in der sittlichen Lebensgestaltung eines Volkes, welches eben dadurch erst zum Volke wird, sich das reale Gegenbild zu erzeugen zu dem idealen Bilde des geistigen Weltalls, welches ihre mythologische Dichtung enthält (91 f.). Sondern was dem Gesetze, das heisst der volksthümlichen Sitte und Rechtsverfassung des israelitischen Volkes den Charakter einer göttlichen Offenbarung ertheilt, das ist eben nur der Umstand, dass sie, nicht durch eine willkührliche Erfindung, sondern durch das Bewusstsein des Volkes, welchem sich eben in dieser Vorstellung die von ihrer mythischen Hülle befreite Wahrheit des religiösen Erfahrungsinhalts kundgiebt, auf den einigen und wahren Gott als Urheber, als Gesetzgeber zurückbezogen wird.

Dass dem Volke des Jehova das Gesetz die Stelle der sichtbaren Gestalt (תְּמוּנָה) vertreten soll, in denen die Heiden ihre Götter zu schauen meinten, dies ist auf bedeutungsvolle Weise u. a. Deuteron. 4, 12. 15 ausgesprochen.

119. Aus dem Allen nun erhellt, wie es hat geschehen müssen, dass in dem Bewusstsein des Volkes, in welchem die Religion den Charakter göttlicher Offenbarung trägt, der Begriff dieses einigen und wahren Gottes von vorn herein an die Vorstellung einer Reihe von

Thaten als festgeknüpft erscheint, durch welche sich der Gott dem Volke, das er sich zu seinem Eigenthum ersehen, bezeugt, seinen Willen demselben kund giebt und die Geschicke des Volkes nach einem dieser Willensäusserung entsprechenden Ziele lenkt. Die Vorstellung dieser Thaten hat sich in einem Begriffe ausgeprägt, der, gegenüber den heidnischen, der Religion des Alten Testamentes eigenthümlich und von ihr auch in die neutestamentliche übertragen ist. Dieser Begriff ist der Begriff des Wunders. Auch wir haben denselben als ein wesentlich begleitendes Moment des Begriffs der geschichtlichen Gottesoffenbarung anzusehen, zu ihrer Beglaubigung für das empirisch religiöse Bewusstsein unentbehrlich. Aber wir müssen es vermeiden, ihn von den bestimmten geschichtlichen Thatsachen abzulösen, die von vorn herein in dem religiösen Bewusstsein, dem er ursprünglich angehört, seinen Inhalt gebildet haben.

Den Begriff des Wunders unterscheiden wir, wie man leicht bemerken wird, hier auf das Bestimmteste von jener Vorstellung des übernatürlich Wunderbaren, die allen mythischen Dichtungen gemeinsam und daher in den heidnischen Religionen noch von weit ausgedehnterer Geltung ist, als in der monotheistischen. Der gemeine Supernaturalismus wirft zum Behuf des Gebrauches, den er in seinem Interesse von dem Wunderbegriffe macht, Beides, sofern er es in der Bibel findet, zusammen, wobei er, wie sich von selbst versteht, die Gleichartigkeit des mythologisch Wunderbaren in und ausserhalb der Schrift ignoriren muss.

120. Auch die heidnische Welt hatte ihre *portenta, prodigia* und *miracula*, und sie schrieb dieselben, nach Beschaffenheit der Umstände, wohl- oder übelwollenden Göttern zu. Aber die religiöse Erfahrung des Heidenthums hat mit diesen nur äussern, sinnlichen Wundern nichts Wesentliches gemein, und umgekehrt die Wunder nichts mit ihr. Es sind zwar *σημεῖα* und *τέρατα,* wodurch die Götter äusserlich in die Geschicke der Menschen eingreifen, aber es sind nicht *ἔργα καὶ δυνάμεις,* welche mit der Macht zugleich das Wesen, mit dem vorübergehenden zugleich den bleibenden Willen der Gottheit den Menschen offenbaren. Die Vorstellung des Wunders in ihrer religiösen Bedeutung ist wesentlich bedingt durch das Bewusstsein, welches innerhalb des geschichtlichen Kreises der göttlichen Offenbarung die religiöse Erfahrung wie über ihre Gegenständlichkeit, so auch zugleich über sich selbst und über ihren Gegensatz zu andern Erfahrungskreisen gewinnt. Denn nur aus solchem Bewusstsein geht in ausdrücklicher Reflexion das Streben hervor, über

die Gründe der Zuverlässigkeit dieser Erfahrung, der Glaubwürdigkeit des in sie eingeschlossenen Lehrgehalts sich Rechenschaft zu geben, und nur als eine Frucht dieses Strebens kann der Wunderbegriff in seiner religiösen Bedeutung angesehen werden.

Dass ein אוֹת oder מוֹפֵת möglicher Weise auch von falschen, abgöttischen Propheten gethan werden könne, dies wird bekanntlich schon in der alttestamentlichen Weltanschauung vorausgesetzt, und Deuteron. 13, 2 f. findet sich vor derartigen Wundern eine ausdrückliche Verwarnung. Dem entsprechend hat auch die alte Lehre des Christenthums die Möglichkeit von Wundern einer schwarzen Magie, falschen, täuschenden Wundern der Dämonen oder der von ihnen inspirirten Menschen stets anerkannt und vor ihnen gewarnt. In dieser Vorstellung wunderbarer, aussergewöhnlicher Ereignisse, die nur aus dem Gleis der alltäglichen Naturerscheinungen heraustreten und, wenn von Menschen ausgehend, nur auf eine Begabung mit Kräften, das gemeine Maass der Menschennatur übersteigend, schliessen lassen, kann daher der religiöse Wunderbegriff an sich noch nicht liegen. Diese Vorstellung trifft, auch wo sie uns im Alten und Neuen Testament begegnet, im Wesentlichen mit der heidnischen Vorstellung der Prodigien zusammen. אֹתוֹת und מֹפְתִים, *σημεῖα* und *τέρατα* werden zwar auch in dieser Bedeutung häufig genug dem Jehova und den in seinem Namen und in seiner Kraft auftretenden Männern zugeschrieben, aber weder in dem Sinne, als ob diese Art der Bezeugung nur ihnen zukomme, noch als ob sie für sich allein ausreiche, die Gottheit des wahren Gottes und die Sendung derer, die er zu seinen Werkzeugen macht, zu beglaubigen. Der specifische Begriff des religiösen oder des Offenbarungswunders wird im A. T. durch kein anderes Wort glücklicher bezeichnet, als durch die Worte פֶּלֶא, נִפְלָאוֹת, insofern dieselben sich von der Wurzel פלא ableiten, deren ursprüngliche Bedeutung Scheiden, Unterscheiden ist. Der Unterschied der Bedeutung dieser Worte von jener der Worte אֹתוֹת und מֹפְתִים, auch wo die letztern von Jehova prädicirt werden, kommt auf charakteristische Weise z. B. im 78. Psalm zu Tage. Die erstern stehen wiederholt V. 4. 11. 12. 32, wo die wesentlichen Wunder gefeiert werden, durch die Jehova unmittelbar das Heil seines Volkes begründete; die letztern V. 43 von den Wunderzeichen, durch die er die Aegypter strafte und schreckte. Aber auch solche Worte, welche einfach Thaten, Werke Gottes ausdrücken: מַעֲשֶׂה, מַעֲלָל, עֲלִילָה u. s. w., oder grosse Thaten, grosse Werke: גְּדֹלוֹת, גְּבוּרוֹת u. s. w., Neues, das Gott wirkt (כִּי־בָרָא יְהוָה חֲדָשָׁה Jer. 31, 22) drücken den religiösen Wunderbegriff häufig auf eine viel prägnantere Weise aus, als jene für die vulgäre Wundervorstellung ausgeprägten Worte.

121. Als das Haupt- und Grundwunder der göttlichen Offenbarung, als das Wunder, an welchem alle andern Wunder hängen,

so dass sie nur im Zusammenhange mit ihm ihre Bedeutung als Wunder gewinnen und behaupten können, musste dem alttestamentlichen Bewusstsein das Werk der Begründung des Gesetzes für das Volk Israel erscheinen, in seinem Zusammenhange mit der That der Aussonderung dieses Volkes aus den götzendienerischen Völkermassen des Heidenthums. Wie diese weltgeschichtliche That sich dem sinnlich anschauenden Volksgedächtnisse in dem Bilde jener epochemachenden Begebenheit des Auszugs aus dem Lande Aegypten darstellte: so ist die Erinnerung an diesen Auszug*) dem volksthümlichen Bewusstsein ein natürliches Symbol geworden für die mehr dem Bereiche der Innerlichkeit des weltgeschichtlichen Thuns angehörenden Ereignisse, welche noch in eigentlicherm Sinne als Thaten Gottes bezeichnet werden können. Darum hat ihn vor allen andern Ereignissen der Volksgeschichte die volksthümliche Phantasie mit dem dichterischen Schmucke überkleidet, welcher das wahre, innere Geisteswunder zu einem Gegenstande der Anschauung und des lebendigen Gefühls für den noch an die Sinnlichkeit festgeknüpften Menschengeist macht.

*) Man denke an die charakteristische Schwurformel Jer. 23, 7, welche nach der Verkündigung des Propheten dereinst, nach dem Wunder eines zweiten Auszugs, mit einer andern analogen vertauscht werden soll.

122. Und so nun begegnen wir auch sonst überall dem Wunderbegriff an den Stellen der Geschichte des Volkes Israel, wo, ihrem Charakter als göttliche Offenbarung unbeschadet, auch die Religionsentwickelung, die in Bezug auf den Kern ihres Inhalts den Weg der Mythenbildung verlassen hat, dichterischen Sinnbildern der Art Raum giebt, wie die Natur des Mythus durch sie bezeichnet wird. So bildlos auch der Begriff, das allgemeine Wesen des volksthümlichen Gottes gefasst ist: die besondern geschichtlichen Thaten dieses Gottes werden, um in ihrer eigenthümlichen Natur begriffen zu werden, immer wieder jene individualisirende Geistesthätigkeit in Anspruch nehmen, die nur in eigener freier Productivität dem Inhalte der religiösen Erfahrung den entsprechenden Ausdruck giebt. Diesen Ausdruck aber von dem, was dadurch ausgedrückt wird, in verstandesmässig deutender Reflexion zu unterscheiden, dies liegt nicht in dem Vermögen und auch nicht in dem Berufe eines Volkes, das nur erst auf das innere Erlebniss der religiösen Erfahrungsthatsachen, noch nicht auf ihre Herausarbeitung zu philosophischer Wissenschaftlichkeit angewiesen ist.

Die Anwendbarkeit des Begriffs vom Mythus auf Erzählungen der biblischen Geschichte wird in der jüngsten Zeit, seitdem in dem Werke von Strauss und einigen sinnesverwandten ein so arger Misbrauch mit diesem Begriffe getrieben worden ist, von einem Theil auch derer in Abrede gestellt, die sonst keineswegs gemeint sind, für alle diese Erzählungen ohne Unterschied eine buchstäbliche Geltung in Anspruch zu nehmen. So z. B. von Ewald in seiner Geschichte des Volkes Israel; ein Werk, in welchem die Scheu vor der Anwendung dieses Begriffes eine etwas unklare und schwankende Haltung in Bezug auf alle dichterisch gefärbte Partien der Geschichtserzählung zur Folge gehabt hat, die in einem auffallenden Contraste steht mit dem festen, auf gründlicher Einsicht und wahrer Meisterschaft in Beherrschung des Stoffes beruhenden Vertrauen des Verfassers in die Möglichkeit einer lebendigen und vollständigen Geschichtserkenntniss der alttestamentlichen Religion. Ich verkenne nicht, dass dieser Scheu in dem genannten Werke und in anderen ein gediegenes Bewusstsein über den Gegensatz zum Grunde liegt, welcher den Lebens- und Anschauungskreis beider Testamente in seiner tiefsten religiösen Wurzel von dem der mythologischen Religionen abtrennt. Dass jedoch dieser Gegensatz eine gänzliche Ausschliessung des Elementes mythologischer Dichtung zur Folge haben sollte, dies würde ich, auch abgesehen von der Schwierigkeit, welche aus dieser Annahme für die Erklärung des Ursprungs und der Bedeutung aller jener Partien der Geschichtserzählung erwächst, wo sich eine Einmischung dichterischer Elemente nicht leugnen lässt und auch von Keinem geleugnet wird, der sich nicht einer völlig ungeschichtlichen Ansicht in die Arme geworfen hat, auch schon aus allgemeinen Gründen nicht zugeben können. Ich kann nicht anders als finden, dass, wer den Gegensatz so streng fasst, dies, mag er sich dessen bewusst sein oder nicht, nur thun kann in der Voraussetzung, dass Mythologie und Religion ursprünglich nichts mit einander gemein haben und im Heidenthum nur in eine gewaltsame, unnatürliche Verbindung unter einander gebracht worden sind. Wäre dies der Fall, so würde dann allerdings in der Religion der Offenbarung der Gegensatz zur mythologischen Anschauung die Bedeutung einer gänzlichen Lostrennung haben müssen, und eine Wiederaufnahme derselben im Einzelnen überall nur aus einem Abfall vom Princip der Offenbarung zu erklären sein, während doch die wirkliche Geschichte gerade bei solchem Abfall, zu dem die Israeliten geraume Zeit hindurch nur allzu geneigt blieben, von keinen Früchten mythologischer Dichtung zu berichten weiss. War dagegen unter den heidnischen Völkern diese Dichtung in ihrer Verbindung mit der religiösen Erfahrung, als Ausprägung des empirischen Gehaltes zur anschaulichen Gestalt für das Bewusstsein, ein ächtes naturwüchsiges Erzeugniss der religiösen Empfängniss- und Productionskraft: so liegt es in dem Gesetz der historischen Stetigkeit, dass die Potenzen dieser Erzeugung nicht mit einem male zu wirken aufhören konnten, als innerhalb des religiösen Erfahrungsbewusstseins gegen das

Princip mythologischer Religionsbildung jener Gegenschlag eingetreten war, welcher durch den Begriff der Offenbarung bezeichnet wird. — Uebrigens ist, was die meisten Wundererzählungen des Alten und auch die des Neuen Testamentes betrifft (im Unterschiede der eigentlichen Mythen, welche dort die Patriarchensage, hier die Sage von der Geburt und Kindheit des Heilands enthält), allerdings so viel zuzugeben, dass es nicht eine eigentlich mythologische Poesie war, aus der sie hervorgingen; während dagegen der Glaube an sie einen dem mythologischen Glauben ganz verwandten Charakter trägt. Die Entstehung der Wundersage ist uns in mehreren Fällen wie mit Fingern gezeigt; z. B. gleich bei jenem Haupt- und Grundwunder der alttestamentlichen Geschichte, dem Wunder des Auszugs aus Aegypten. Man lese das von Ewald als das „älteste unter allen auf unsere Zeiten gekommenen längern Liedern" bezeichnete Paschalied Exod. 15; man lese es und frage sich, ob wir, wenn es das einzige Denkmal wäre, aus dem wir die darin besungenen Ereignisse kennen lernten, aus ihm, oder auch noch aus so späten Dichtungen, wie etwa Ps. 114, 3 f., uns ein anderes, als eben nur ein poetisches Wunder herauslesen würden. Ganz eben so gut, — so habe ich schon ehemals erinnert, — ganz eben so gut hätten, *mutatis mutandis*, dieses Lied die Russen nach dem Uebergange der Franzosen über die Beresina singen können! Also, was nachher der mythologische Glaube zum äusserlichen Wunder allmälig ausgeprägt hat: das war in seinem Ursprunge in einer allerdings nicht eigentlich mythologisch zu nennenden Dichtung poetisches Gleichniss. Aus poetischen Gleichnissen ist in ganz ähnlicher Weise, wie uns Deuteron. 8, 3 mit Sicherheit darüber belehrt (ganz eben so, wie Marc. 8, 14—21 über den Ursprung der evangelischen Sage von der Brotspeisung), die Sage von der Speisung der Kinder Israel durch das Manna hervorgegangen, und ohne Zweifel auch die übrigen Wundererzählungen, welche in späteren Dichtungen, wie z. B. Ps. 78. 105 und 106, zu einer Reihe zusammengestellt sind, von der man dort nicht mit Gewissheit sagen kann, ob sie für die Verfasser dieser Dichtungen gleichfalls noch eine nur sinnbildliche und poetische, oder bereits eine buchstäbliche Geltung hatte.

123. Diese Einmischung mythologischer Dichtung, dieses Bedürfniss, dem Unaussprechlichen in den Thatsachen religiöser Erfahrung, die als geschichtliche Thaten der Gottheit erfasst werden sollten, durch dichtende Phantasie einen sinnbildlichen Ausdruck zu geben, erklärt uns den allgemeinen Charakter der religiösen Wundergeschichten. Die natürlichen Gesetze des creatürlichen Geschehens, wodurch die Möglichkeit geschichtlicher Erfahrung und Erfahrungserkenntniss bedingt wird, wir finden sie in diesen Erzählungen überschritten, wir finden den stetigen Zusammenhang mit dem Ganzen der Erfahrung, diese nothwendige Bedingung der Glaubwürdigkeit jeder einzelnen

historischen Ueberlieferung, allenthalben unterbrochen. Nicht aber in dem Begriffe des Wunders an sich selbst, als göttlicher Offenbarungsthat im menschlichen Geschlecht, liegt die Nothwendigkeit, liegt auch nur die Möglichkeit solcher Verletzung allgemeiner Naturgesetze, solcher Durchbrechung der Stetigkeit des natürlichen Zusammenhangs, der alle menschliche Erfahrung unter sich, der also auch die religiöse Erfahrung mit der ausserreligiösen verbinden muss, wenn die Erfahrung wirklich als Erfahrung soll gelten, wenn sie vor dem wissenschaftlichen Bewusstsein sich soll beglaubigen können. Nur die Färbung, welche in dem empirisch religiösen Bewusstsein, dessen Inhalt durch die geschichtliche Offenbarung bestimmt ist, der Wunderbegriff erhalten hat, nur sie ist allerdings bedingt durch die Unsicherheit des Bewusstseins über Werth und Bedeutung der Naturgesetze, und der Geschichtsglaube an die einzelnen Wunderberichte in der Gestalt, welche ihnen die sinnbildliche, dem religiösen Mythus verwandte Dichtung gegeben hat, er konnte nur in einem noch nicht über die Bedingungen der religiösen Erfahrung, wie der Erfahrung überhaupt, wissenschaftlich aufgeklärten Bewusstsein seinen Boden finden.

124. Nicht dem religiösen Erfahrungsbewusstsein selbst, sondern einem Bewusstsein, welches den Mangel ächter, lebendiger Erfahrung sich durch äussere Reflexion zu ersetzen sucht, gehört also jener Gebrauch der buchstäblich verstandenen Wunderberichte an, der auf die Wahrnehmung einer über die Naturgesetze übergreifenden und denselben zuwiderhandelnden Macht einen ausdrücklichen Beweis für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung begründen will. Dieser nämlich, weit entfernt, in gleicher Weise, wie der unmittelbar religiöse Wunderglaube, durch die dem letztern entsprechende Bildungsstufe des Bewusstseins bedingt zu sein, hat vielmehr ganz im Gegentheil ein über diese Stufe hinausschreitendes Bewusstsein zu seiner Voraussetzung. Er kann nur da Platz ergreifen, wo über die Bedeutung der Naturgesetze, welche vermeintlich durch das Wunder durchbrochen werden, sich bereits ein verständig reflectirendes Bewusstsein festgestellt hat, während freilich eine höhere Durchbildung dieses Bewusstseins ihn durch die Erwägung vereiteln wird, dass dieselbe That göttlicher Allmacht, in welcher die Durchbrechung erfahrungsmässig giltiger Naturgesetze eingeschlossen wäre, eben damit auch eine wissenschaftlich beglaubigte Erfahrung von sich, als welche überall auf der Voraussetzung der Giltigkeit dieser Gesetze beruht, unmöglich machen würde.

Dem Begriffe des Wunders pflegt in religionsphilosophischen Betrachtungen, besonders aber in den einleitenden Abhandlungen zur Dogmatik, von vorn herein eine falsche Stellung angewiesen zu werden, indem man ihn von seinem geschichtlichen Ursprunge lostrennt und entweder in ganz abstracter Weise ohne alle geschichtliche Beziehung, oder auch sogleich mit Hinblick auf die Wunder nur der neutestamentlichen Ueberlieferung abhandelt. Dadurch wird die richtige Einsicht in die positive Bedeutung, die er als Phänomen des religiösen Bewusstseins für sich in Anspruch nimmt, erschwert, und die Gesichtspuncte, aus denen sie zu gewinnen wäre, in den Hintergrund gedrängt. Dagegen nimmt nun eine unverhältnissmässig breite Stelle die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der als äussere Thatsachen gedeuteten Wunder ein, und, wenn diese zu Gunsten der Möglichkeit beantwortet, oder auch, wenn sie unentschieden geblieben ist, die Frage nach ihrer Beweiskraft für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung; Fragen, welche sich theils als überflüssig erweisen, theils von selbst beantworten würden, wenn man Sorge getragen hätte, den Wunderbegriff an den Ort zu stellen, wo er hingehört. Da indess eben diese falsche Behandlung den Wunderbegriff zu einem Phänomen des Bewusstseins noch in anderm Sinne gemacht hat, als in welchem er nach dem Gange unserer vorstehenden Betrachtung sich als ein solches darstellt, nämlich zu einem Phänomen des theologischen, des dogmatischen Bewusstseins: so ist es dadurch allerdings auch der ächten Religionsphilosophie zu einer Nothwendigkeit geworden, ihm in der letztern Beziehung eben so, wie in der erstern, eine Berücksichtigung zu widmen, und durch Beseitigung der dogmatischen Vorurtheile, die sich über ihn gebildet haben, den Boden für die Erkenntniss seiner ächt religiösen und religionsgeschichtlichen Bedeutung wiederzugewinnen. In diesem Sinne nun möge auch uns hier verstattet sein, auf einen von den Dogmatikern, den wunderleugnenden so gut wie den wundergläubigen, meist übersehenen Umstand hinzuweisen. Man pflegt nämlich nicht zu bemerken, durch welche breite Kluft der Wunderbegriff jenes modernen Supernaturalismus, dem der im eigentlichen, strengern Sinne sogenannte Wunderbeweis eigentlich erst seinen Ursprung dankt, zum Theil schon von dem Wunderbegriffe der älteren Dogmatik, insbesondere aber von dem der Bibel, getrennt ist. Er ist es in Folge der Klarheit und Festigkeit, welche der Begriff der Naturgesetze im Allgemeinen, eben damit aber auch in den besondern Gestalten, die bei den biblischen Wundergeschichten in Frage kommen, durch die Entdeckungen der neuern Naturforschung und durch die mittelst derselben von Grund aus umgestaltete Weltanschauung für das Bewusstsein nur erst dieser neuern Zeit, im Unterschied von jeder früheren gewonnen hat. So lange diese Klarheit fehlt, so lange ist der Begriff des Wunders nach seiner Naturseite noch in ganz anderm Sinne ein unbestimmter und flüssiger, als in welchem er bei der mit Recht für die Gesetze der Natur in Anspruch genommenen Elasticität auch für uns noch als

ein solcher gelten kann. Er ist es um so mehr, je niedriger die wissenschaftliche oder überhaupt die empirische Verstandesbildung in den Kreisen steht, in denen sich ein Wunderglaube bildet oder in Geltung erhält. Je unbestimmter und flüssiger er aber ist, um so weniger können aus einem als wirklich angenommenen Wunder allgemeingiltige Schlüsse theologischen Inhalts gezogen werden, und um so weniger ist auch Neigung und Bedürfniss vorhanden, dergleichen Schlüsse zu ziehen. Sie in der Weise des modernen Supernaturalismus ziehen zu wollen, wie hätte dies einem Zeitalter einfallen können, welches an der Möglichkeit dämonischer Wunder eben so wenig zweifelte, wie an der Möglichkeit göttlicher? In solchem Falle befand sich bekanntlich nicht nur das mosaische Zeitalter (Deuteron. 13, 2 f.), nicht nur das Zeitalter, in welchem Christus auftrat (Marc. 3, 22), sondern auch die christliche Theologie ist, bis auf die jüngste Zeit herab, dabei geblieben. Noch Luther, wenn er die sinnlichen Wundergeschichten der Bibel den „hohen und rechten Geisteswundern" gegenüber als „eitel kindische" bezeichnet, will damit zwar nicht ihre historische Thatsächlichkeit, wohl aber ihre Vollkraft zum Erweise wirklicher Offenbarungswahrheiten in Abrede stellen, offenbar in der Voraussetzung, dass es, um sie zu bewirken, keineswegs einer wirklichen Gotteskraft bedurft habe. Nun lässt sich ohne Zweifel nicht verkennen, dass für uns der Gesichtspunct der Betrachtung jener als geschichtlich überlieferten Thatsachen sich verändert hat, in Folge eben jener wissenschaftlichen Bildung und Einsicht, welche das Wesen der Naturgesetze in ein ganz anderes Licht zu stellen nicht hat verfehlen können. Wir würden in einem grossen Theile sowohl der alt-, als auch der neutestamentlichen Wunder, wenn wir sie nach ihrem äussern Thatbestand als historisch gelten lassen wollten, Ereignisse anerkennen müssen, die sich schlechterdings auf keine andere Ursächlichkeit, als auf die göttliche Allmacht, — diesen Begriff in dem theologisch hergebrachten, freilich auch seinerseits unhaltbaren Wortsinn genommen — zurückführen lassen; und wir würden ihnen demzufolge auch in Bezug auf die Glaubenswahrheiten, welche in ihnen eine Stütze finden sollen, eine viel ausgedehntere Beweiskraft beilegen dürfen. Allein dieser Umstand selbst, dass sie für uns in einer so wesentlich andern und gesteigerten Bedeutung auftreten würden, als für das Zeitalter, welches sie mit Augen soll geschaut haben, muss uns eine Mahnung sein zu zögernder Vorsicht bei einer derartigen Benutzung. Hat Lessing schon dies bedenklich gefunden, auf Wunder, von denen wir nur durch Hörensagen wissen, eben so viel zu bauen, wie auf selbsterschaute: um wie viel bedenklicher wird es sein, aus den nur durch Ueberlieferung uns bekannten Wundern Folgerungen zu ziehen, welche die Zeitgenossen der Wunder weder selbst gezogen haben, noch zu ziehen im Stande waren. Wie nahe liegt doch hier der Argwohn, dass eben in diesen Zeitgenossen und angeblichen Augenzeugen das Unvermögen, die Tragweite des von ihnen überlieferten Thatbestandes richtig zu beurtheilen, Irrthümer über

den Thatbestand selbst erzeugt oder begünstigt haben möge! Nur die sorgfältigste historische Kritik würde uns von dem Ungrund solcher Besorgniss überzeugen können. Aber diese Kritik selbst, muss sie nicht, wie jedes wissenschaftliche Verfahren, wodurch ein empirischer Thatbestand ermittelt werden soll, sich an ihrem Theile auf die Voraussetzung jener durchgängigen Gesetzmässigkeit des natürlichen Geschehens im Allgemeinen begründen, welche in diesem Fall durch ihre Ergebnisse im Besondern und Einzelnen würde umgestürzt werden? Was giebt uns die Bürgschaft, dass wir einer historischen Ueberlieferung, welcher Art sie auch sei, trauen dürfen, als eben nur diese Voraussetzung? Und ist es nicht einzig in Kraft derselben Voraussetzung, dass wir, durch Hinzunahme von Mittelgliedern, deren Giltigkeit in jedem Falle offenbar durch sie bedingt ist, weitere Schlussfolgerungen auf das Ueberlieferte zu begründen wagen? Diese Erwägung mag auch Lessing bei dem vorhin gedachten Ausspruch im Sinne gehabt haben, da sich sonst gegen denselben gegründete Einwendungen würden erheben lassen. Wichtiger aber noch, als sie selbst, ist eine weitere, nahe mit ihr sich berührende Erwägung. Der supernaturalistische Wunderbegriff, wie er in der hier angedeuteten Weise sich selbst aufhebt, macht ganz eben so auch den gesammten Begriff der religiösen Erfahrung, in den er ja doch nur als ein Moment eintreten soll, näher betrachtet, zu einem unmöglichen. Denn eine Erfahrung, die nicht auf festen, unwandelbaren Gesetzen ruht, hat kein Merkmal, wodurch sie sich von der Täuschung unterscheiden lässt. Die religiöse Erfahrung aber, obgleich sie, als religiöse, ihre eigenthümlichen Gesetze hat, Gesetze, die von der Natur der ethischen sind (§. 51 ff.), hat doch eben für diese ihre eigenthümliche Gesetzmässigkeit zur nothwendigen Voraussetzung die psychologischen, und diese wiederum die physischen Gesetze. Ohne diese doppelte Voraussetzung würde für die religiöse Erfahrung die Bedeutung, Erfahrung überhaupt zu sein, gar nicht können in Anspruch genommen werden. Mit unbegreiflicher Verblendung wollen unsere Theologen auch jetzt noch nicht gewahr werden, wie von Grund aus durch die Annahme einer übernatürlichen Wunderkraft die Begriffe der sittlichen Eigenschaften in den vermeintlichen Trägern dieser Wunderkraft gefährdet werden, weil diese Begriffe durchgehends auf der Voraussetzung der Schranken beruhen, welche durch die Naturgesetze der Kraft und dem Vermögen jeder creatürlichen Persönlichkeit gezogen sind. Doch hierauf werden wir noch in einem andern Zusammenhange zu sprechen kommen. Wie aber in den vermeintlichen Wunderthätern die Eigenschaften der religiösen Sittlichkeit, ganz eben so wird durch denselben Wunderbegriff in uns die Erfahrung vereitelt, welche sich auf die Wahrnehmung jener Eigenschaften in den geschichtlichen Trägern der göttlichen Offenbarung begründen soll. Und so finden wir denn auch, dass der folgerecht durchgeführte Supernaturalismus jederzeit, statt zur lebendigen Religionserfahrung hinzuführen, vielmehr von ihr abgelenkt und statt ihrer nur einen blinden

Autoritätsglauben begünstigt hat, der alles Andere eher, als wirkliche, lebendige Erfahrung ist. Man kennt den wohlerwogenen Ausspruch des Spinoza, dass, ein einziges derartiges Wunder zugeben, wie die Auferweckung des Lazarus, für ihn so viel sein würde, als sein ganzes System darangeben. Mit gleichem Recht müssen wir auf dem Satze beharren, dass die Anerkennung eines einzigen Wunders, dessen Möglichkeit von den allgemein als giltig erkannten Gesetzen der natürlichen und der psychologischen Erfahrung ausgeschlossen ist, die Möglichkeit aller religiösen Erfahrung im wahren Wortsinn in Frage stellen würde, nicht der objectiven, historischen blos, sondern auch der subjectiven, denn auch diese beruht auf der Voraussetzung der Giltigkeit jener Gesetze. — Damit soll, wie bereits angedeutet, die Elasticität der Begriffe von der empirischen Gesetzmässigkeit des natürlichen Geschehens so wenig geleugnet werden, wie, dass gerade bei den Wunderberichten der biblischen Geschichte solche Elasticität allerdings in Betracht zu ziehen ist. Wir stellen die Triftigkeit der Erwägungen keineswegs in Abrede, durch welche z. B. Twesten in seiner mit vieler Umsicht entworfenen Abhandlung über den Wunderbegriff (im ersten Bande seines dogmatischen Werkes) die Analogien des organischen Geschehens, und insbesondere der organischen Entstehung herbeigezogen hat, um dadurch, wenn nicht die Nothwendigkeit, so doch die Wahrscheinlichkeit zu erweisen, dass das Auftreten eines so neuen und höhern Lebenselementes, wie die Offenbarungsreligion ein solches ist, von irgend welchen Erschütterungen der sonst gewohnten Naturordnung werde begleitet gewesen sein. Aber wir wissen uns berechtigt, zu verlangen, dass der Begriff dieser Elasticität zu Gunsten der Wunder nicht über die Grenzen hinaus erstreckt werde, innerhalb deren auch der Naturforscher und der Psycholog auf seinem Gebiete kein Bedenken tragen dürfte, ihn gelten zu lassen und vorkommenden Falls in Anwendung zu bringen. Ueber diese Grenzen hinaus erweitert bringt er demjenigen, was in der religiösen Erfahrung wirklich Erfahrung ist, ganz dieselbe Gefahr, wie der nackte Mirakelglaube.

Dies alles habe ich hier bemerkt, weil die Oekonomie meines Werkes mir keine andere bequeme Stelle für diese allgemeine Erörterung über das Verhältniss des gemeinen theologischen Wunderbegriffs zu dem Begriffe von religiöser Erfahrung darbot, die in dieser Einleitung durchgeführt wird. Zur Erläuterung desjenigen Wunderbegriffs, dem ich als einem innerlich nothwendigen und berechtigten Phänomen des religiösen Bewusstseins in der Entwickelung des Begriffs der Offenbarungsreligion seine Stelle angewiesen habe, gehören sie nicht nothwendig. Dieser findet seine Erläuterung von selbst in dem wissenschaftlichen Zusammenhange, in welchen er an dieser Stelle eintritt.

125. Die Gestalt des Gesetzes, die erste, in welcher die göttliche Offenbarung unter dem Volke, das zu ihrem geschichtlichen Träger erkoren war, aufgetreten ist (§. 118), würde für sich allein

den Charakter solcher Offenbarung nicht haben behaupten können, hätte sie nicht ihre Ergänzung gefunden in einer zweiten Gestalt, welche sich, durch sie bedingt und ermöglicht, geschichtlich ihr zur Seite stellt. Die positiv geschichtliche Grenze, welche durch die Inhaltbestimmungen des Gesetzes der Verwirklichung des höchsten Gutes innerhalb eines menschlichen Vereinlebens gezogen ist, sie wird, noch ehe sie ihre thatsächliche Geltung verliert, ja sie wird schon zu derselben Zeit, in der sie solche Geltung erst zu erringen strebt, für das religiöse Bewusstsein, das vom Standpuncte des Gesetzes aus weiter in die Tiefe dringt, auch wieder aufgehoben. Das Gesetz findet seine Ergänzung in den Propheten, seine realistische Natur ihre ideelle Gegenseite in dem nicht minder, wie es selbst, geschichtlichen Elemente der messianischen Weissagung.

126. Wie der Begriff des Wunders, auf entsprechende Weise bezeichnet auch der Begriff der Weissagung eine Thatsächlichkeit der religiösen Erfahrung, die in der geschichtlichen Sphäre inbegriffen ist, welche wir im engern Sinne mit dem Namen der göttlichen Offenbarung bezeichnen. Das Heidenthum, so wenig es Wunder im eigentlichen Sinne kennt, kennt auch nicht religiöse Weissagungen im eigentlichen Sinne; seine Verkündigungen der Zukunft sind eben so wenig von religiösem Gehalt, wie seine andern Wunderzeichen. Eine andere Bedeutung hat der Begriff der Weissagung für jenes Volk, dem die geschichtliche Aufgabe geworden war, in seiner volksthümlichen Sitte und Gesetzgebung die reine Idee des Gottesreiches so weit darzustellen, als dies innerhalb dieser Schranke möglich war. Dem Volke Israel ist die Weissagung, die messianische Weissagung seiner Propheten die Gestalt, worein sich für sein Bewusstsein, aus demselben Brunnen innerer Erfahrung quellend, wie die Offenbarung des Gesetzes, die Gewissheit einer Zukunft kleidet, der es beschieden war, diese Schranke fallen zu sehen.

127. Als That desselben Gottes, der sich unter ihm durch die Gesetzgebung und durch alle vorangehenden und gleichzeitigen Thaten der Volksbegründung bezeugt hat, ist für das Bewusstsein des Volkes der göttlichen Offenbarung auch die Weissagung gleich jenen ein Wunder. Der Glaube auch an sie trägt einen Charakter, verwandt dem mythologischen, indem er nicht mit ausdrücklicher Reflexion die dichterischen Bilder, in welche die Weissagung durch die von ihr unzertrennliche Begeisterung gekleidet wird, von dem Gehalte unterscheidet, sondern sie als ein und dasselbe untheilbare Ganze mit ihm

aufnimmt und sich aneignet. Hieraus entspringt, wenn eben dieser Glaube dann auch die Thatsachen, in denen die Erfüllung der Weissagung enthalten ist, in einer den Bildern der Verkündigung entsprechenden Weise auffasst und überliefert, für die nachfolgende dogmatische Reflexion der Schein eines übernatürlich Wunderbaren. Solchen Schein von dem wahren Gehalt der religiösen Weissagung wiederabzulösen, dies wird dann ganz eben so zu einer Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, wie das entsprechende Geschäft der Sonderung bei den übrigen Wundern der Offenbarungsgeschichte.

Auch der Begriff der Weissagung pflegt, wie der des Wunders, und immer in Verbindung mit diesem, in den Einleitungen zur Dogmatik von dem geschichtlichen Boden, dem er in seinem Ursprung angehört, abgetrennt und einer abstracten Behandlungsweise unterworfen zu werden, welche nicht geeignet ist, ihn in seiner wahren Bedeutung erscheinen zu lassen. Insbesondere wird durch diese Behandlungsweise der Beweis, der von Alters her für die Wahrheit des Christenthums aus den messianischen Weissagungen geführt worden ist, in ein ganz falsches Licht gestellt. Keinem, der in die kirchliche Literatur der älteren Zeit einen aufmerksamen Blick wirft, kann es entgehen, wie ungleich grösser das Gewicht ist, welches in Betreff der Beweiskraft für die Grundlehren und Grundthatsachen des Christenthums dort auf die Weissagungen gelegt wird, als auf die gemeinhin sogenannten Wunder. Den Wunderbeweis im modern supernaturalistischen Sinne kennt, wie schon erinnert, die alte Theologie eigentlich gar nicht. Denn die gelegentlichen Anführungen und Anpreisungen der Wunder, die allerdings schon bei Schriftstellern der frühesten Zeit nicht fehlen, werden von ihnen selbst nicht als ein schulgerechter Beweis in den Vorgrund gestellt. Was aber die populäre Beweiskraft betrifft, so lässt sich, was Schleiermacher für unsere Zeit von den Weissagungen behauptet, auf die Wunder in jenem äusserlichen Sinn für alle Zeiten anwenden; denn in der That zu keiner Zeit ist durch sie weder ein Heide noch ein Jude je zum Christenthum bekehrt worden. Und auch von dem Weissagungsbeweise gilt allerdings das nämliche, sofern man nämlich unter diesem Beweise den trockenen Schluss versteht, der erst von dem Eintreffen einer Voraussagung auf die Wahrhaftigkeit dessen gezogen wird, aus dessen Munde die Voraussagung kommt, dann wieder aus dieser Wahrhaftigkeit auf die Wahrheit seiner weitern Aussagen über den Gegenstand der Voraussagung. Dennoch kennt die alte Theologie den Beweis aus den Weissagungen wirklich, und sie macht von ihm einen sehr ausgedehnten Gebrauch. (*Non idcirco nobis Deus creditus est Christus, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia quae annunciata sunt Lactant. Τοὺς μὲν γὰρ παχυτέρους τὰ σημεῖα ἐφείλκετο, τοὺς δὲ λογικωτέρους αἱ προφητεῖαι καὶ διδασκαλίαι. Chrysost.*) Man sollte meinen, dass schon dieser Umstand

vorsichtig machen müsste in der Voraussetzung, als sei dieser Beweis in der Meinung derer, die seiner sich bedienen, eben nichts Anderes, als nur, in der oben bezeichneten Weise, eine besondere Art des Wunderbeweises. Es stellt sich aber der Sinn des Beweises auch dadurch als ein anderer heraus, dass er überall im christlichen Alterthum zunächst sich an den schon vorhandenen Glauben an die Weissagungen richtet und diesem Glauben seine Erfüllung verkündigt. Für die Juden, und diese sind es ja, an die er ursprünglich gerichtet ist, war die messianische Weissagung des A. T. ein Gegenstand des Glaubens schon vor ihrer Erfüllung und unabhängig von derselben. Der Glaube sollte sich in ihnen, dies war die Forderung, die von christlicher Seite an sie erging, von der Weissagung auf die Erfüllung übertragen, nicht umgekehrt von der Erfüllung auf die Weissagung, obgleich doch offenbar nur durch die Erfüllung die Weissagung sich als ein Wunder in jenem gemeinen Wortsinn bewähren konnte. Immerhin mag man also zugeben, dass in jenen Weissagungsglauben selbst schon ein miraculöses, supernaturalistisches Element eingemengt war; nur hüte man sich, dieses Element zum eigentlichen Nerv des Beweises, zum *medius terminus* des beweisenden Schlusses zu machen. Was aber der Anschauung des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen der Weissagung und ihrer Erfüllung die Beweiskraft auch für die Heiden gab, die wir von den Apologeten der ersten Jahrhunderte, welche davon in ihrer Praxis die unmittelbare lebendige Erfahrung machen konnten, so vielfach gepriesen hören: das kann offenbar noch weniger das vermeintliche Wunder der Erfüllung von Voraussagungen gewesen sein, die, um als erfüllte erkannt und um dieser ihrer Erfüllung willen geglaubt zu werden, den historischen Glauben an die Thatsachen, die als ihre Erfüllung gelten sollen, eben schon voraussetzen. Auch hier war es eine Ueberzeugungskraft ganz anderer Art, von der Voraussetzung eines Wunders magischer Wahrsagungskunst in dem geschichtlichen Thatbestand der Weissagungen ganz unabhängig. Auch das Höchste darf, wenn es unter Menschen menschliche Wahrheit soll in Anspruch nehmen können, nicht unvorbereitet auftreten, nicht wie aus dem Stegreife, oder wie aus der Pistole geschossen in die Mitte der Weltgeschichte eintreten. Es muss sich beglaubigen durch die organische Stetigkeit, mit der es sich dem Zusammenhange der menschlichen Dinge einfügt, durch die gemessene Abfolge der Stadien, die von seinem Nichtdasein zu seinem Dasein den Uebergang bilden. Nichts anderes also war es, worin jene Ueberzeugungskraft auch für die Heiden lag, als die innere Wahrheit und der grossartige Charakter jener Heilsordnung selbst, die sich in der Weissagung sowohl, als in der Erfüllung, und in dem gegenseitigen Sichentsprechen beider bethätigte. (*Quem non moveat ad credendum tantus ab initio ipse rerum gestarum ordo, et ipsa connexio temporum, praeteritis fidem de praesentibus faciens, priora posterioribus et recentioribus antiqua confirmans? Aug. ep.* 137.) Eine solche Vermittelung des Glaubens an die christliche Heilswahrheit durch den Rückblick auf

ihre geschichtliche Vorbereitung war in frühern Zeiten noch mehr Bedürfniss, als sie es gegenwärtig ist, da uns die nachfolgende Geschichte, die Geschichte der allmäligen Einverleibung des Christenthums in das Menschheitsleben, auf gewisse Weise die Stelle jener prophetischen Vorgeschichte vertritt. Aber gleichgiltig ist auch für uns darum nicht diese Vorgeschichte geworden; nicht allein für den wissenschaftlichen Standpunct nicht, der sie für einen integrirenden Bestandtheil des weltgeschichtlichen Offenbarungsprocesses erkennt, sondern auch nicht für den Standpunct des einfachen Glaubens. Denn auch der Glaube verlangt, dass ihm sein Gegenstand in der Fülle und Ganzheit seiner Momente geboten werde. In diesem Sinne also, von dem sich schon im A. T. ein deutliches Bewusstsein kund giebt (vor allen prägnant vielleicht in dem Zuruf, den der Prophet des exilischen Zeitalters an die religiösen Mächte des Heidenthums ergehen lässt: Jes. 41, 22 f.), hat der Weissagungsbeweis auch für uns noch seine volle Giltigkeit. Wir dürfen an den Christus derjenigen, welche sie in Abrede stellen, mit gutem Recht die antignostischen Fragen des Novatianus richten (*de Trin.* 10): *Quis es? unde es? quare nunc venire voluisti? quare talis? vel qua venire potuisti?* Aber es müssen dem Beweise, wenn er seine Geltung behaupten soll, die mythologischen Elemente abgestreift werden, die ihm, in das Element dogmatischer Reflexion übertragen, einen supernaturalistischen Charakter geben. Nur die aus den grossen Grundthatsachen des geschichtlichen Religions- und Offenbarungsbewusstseins auf naturgemässem Geisteswege geschöpften Vorblicke in die geschichtliche Zukunft, nur sie dürfen zusammt den Thatsachen, in denen sie ihre nachfolgende Bewährung finden, als das Object dieses Beweises behandelt werden, nicht die immer zweifelhaft und zweideutig bleibenden und im Einzelnen der historischen Kritik anheimzugebenden Orakel, welche zum grössern Theil ohne Zweifel nur erst der mythologische Glaube in das geschichtliche Element der ächten Weissagung hineingetragen hat. Sollten sich in diesem Elemente hier und da geschichtliche Spuren einer Wahrsagung entdecken lassen, die noch in einem andern, mehr äusserlichen Sinn unter die Kategorie des Wunderbaren fielen: so würde vor einer übertriebenen Werthschätzung derselben schon die Erwägung warnen müssen, dass ja das griechische und römische Heidenthum in seiner Mantik, seinem Orakel- und Augurenwesen, das aber, wie schon bemerkt, durchaus keinen eigentlich religiösen Charakter trägt, Thatsachen von zum Theil sehr überraschender und noch keineswegs hinlänglich erklärter Natur aufzuweisen hat, die an Zuverlässigkeit der historischen Beglaubigung den angeblichen Wundern der biblischen Weissagung keineswegs nachstehen.

128. Wie das Gesetz im grossen Ganzen der weltgeschichtlichen Gottesoffenbarung nicht sein kann ohne die Weissagung, so kann die Weissagung in eben diesem Ganzen nicht sein ohne ihre Erfüllung. Sie ist dieser ihrer Erfüllung vorangeeilt, nicht zwar blos, um hinter-

her, nachdem dieselbe in die Geschichte eingetreten, ist ihr als äussere Beglaubigung zu dienen. Sie trägt vielmehr, so lange die Erfüllung ausbleibt, als Thatsache der religiösen Erfahrung in sich selbst ihren Werth, wie jedes andere Glied des geschichtlichen Offenbarungsprocesses, und sie macht erst dann dem Höheren Platz, wenn die Zeit vollständig abgelaufen ist, in welcher sie für sich allein das Bedürfniss des religiösen Bewusstseins zu befriedigen vermochte. Ist aber diese Zeit abgelaufen, dann vermag auch sie nur in der Erinnerung, nur als aufgehobenes Moment in diesem Höheren geisteskräftig fortzudauern. Das Höhere gewinnt durch sie zwar nicht eine äussere Beglaubigung; eine solche würde ihm in den Augen des Unglaubens doch nichts fruchten können. Aber es gewinnt jene Mittel der Verständigung über sich selbst, die ihm nur im organischen Zusammenhange mit dem, was vermöge der Gesetze seines Wesens ihm nothwendig vorangeht, gegeben sein können.

129. Dieses Höhere nun, worin die Weissagung ihre Erfüllung, der geschichtliche Process göttlicher Offenbarung seine Vollendung, und die religiöse Erfahrung im menschlichen Geschlecht für alle Zeiten den Inhalt finden sollte, der ihr statt alles andern Inhalts ist, weil er allen andern Inhalt in sich zusammenfasst, ist die geschichtliche Persönlichkeit J e s u s C h r i s t u s. Die Theorie der Offenbarung und die Theorie der Religion überhaupt, so wie wir sie hier zum Behuf wissenschaftlicher Einleitung in die Glaubenslehre und Philosophie des Christenthums ausführen, hat kein dringenderes Geschäft, als diese Einsicht festzustellen, und den Weg zu zeigen, auf welchem zur Erkenntniss dieser Persönlichkeit zu gelangen ist, zu einer solchen, wie sie, empirisch und geschichtlich, für unsere Wissenschaft die Voraussetzung bildet, in welcher alle ihre sonstigen empirisch-geschichtlichen Bedingungen sich zusammenfassen.

130. Das religiöse Erfahrungsbewusstsein, mit dem Inhalte der in Christus erfolgten Offenbarungsthat erfüllt, pflegt sich auszusprechen und hat sich von jeher ausgesprochen in dem Satze, dass es das Heil wisse als ihm nur von Christus kommend. Nur wiefern dieser Satz eine unmittelbare Thatsache der Erfahrung aussagt, nur in so weit ist es nöthig, über ihn gleich hier uns zu verständigen; von seinem theologischen Inhalt, wiefern er auch einen solchen in Anspruch nimmt, kann erst später die Rede sein. Die Thatsache der Erfahrung aber, die er aussagt, werden wir nach Maassgabe dessen zu beurtheilen haben, was über die Natur der religiösen Erfahrung

und der göttlichen Offenbarung sich uns bereits im Allgemeinen ergeben hat. Darum kann uns bis auf Weiteres der Satz nur eine solche Geltung haben, die sich aus jener allgemeinen Erkenntniss unmittelbar ergiebt oder sich an sie folgerecht anschliesst.

131. Von allen Gliedern des menschlichen Geschlechts ist Jesus Christus der, welcher die Idee des höchsten Gutes, die Idee, um das von ihm selbst gesprochene Wort zu brauchen, des Himmelreiches (§. 62), zuerst in ihrer Reinheit, Klarheit und Vollständigkeit sich und den Seinigen zum Bewusstsein gebracht hat. Er ist ferner der, welcher zugleich mit diesem Bewusstsein die klare Einsicht eröffnet hat in die Bedingungen, die zum Gewinn dieses Gutes, zum Eintritt in das Himmelreich erfordert sind; und zwar dies sowohl dadurch, dass er Vorstellungen über Erfordernisse dieses Eintritts, an die der Eintritt nicht wirklich gebunden ist, beseitigte, als dass er, durch seinen praktischen Vorgang, zur innern Verständigung über die wahren Erfordernisse das bisher noch fehlende Mittel bot. Wird nun eben dies, der Besitz des höchsten Gutes, die Theilnahme am Himmelreiche, in der Sprache des religiösen Erfahrungsbewusstseins mit dem Namen des H e i l e s bezeichnet: so heisst, das Heil auf Christus zurückführen, so angesehen, nichts anderes, als das Bewusstsein aussprechen, dass man so die Erkenntniss des höchsten Gutes, als die Erkenntniss des Weges, auf welchem zu dessen Besitz zu gelangen ist, nur Christus verdankt.

132. Aber der Gewinn jenes doppelten Bewusstseins ist in Christus nicht blos ein Act des Erkennens, nicht ein Werk der speculativen Vernunft oder des reflectirenden Verstandes, der aus Thatsachen der Erfahrung, welche Allen vorliegen oder Allen in gleicher Weise zugänglich sind, durch Urtheile und Schlüsse Allgemeinbegriffe bildet. Die That, durch die er das Bewusstsein des Himmelreichs in ihrer vollen Klarheit gewann, diese That, die, nach seinem eignen Ausdruck (Matth. 11, 12) gleich der That eines Räubers dem Himmelreich Gewalt anthat und seinen Besitz erstürmte, sie ist wesentlich eine sittliche, eine Willensthat. Sie ist die That der Durchbrechung jener Schranken, welche bisher dem mit dem göttlichen geeinigten menschlichen Willen gezogen waren; gezogen durch ihn selbst, den menschlichen, denn nur der Wille kann dem Willen Schranken setzen, aber diese Schranken hatte nicht der göttliche gesetzt. Sie ist die That eines Willens, der eben durch sie sich, wie nie ein anderer menschlicher Wille, als Eins mit dem göttlichen bewährt hat.

133. Es hat also jene im Bewusstsein der Gläubigen erfolgende Zurückführung des Heilsbesitzes auf Christus, ausser dem bereits erwähnten (§. 131), auch noch den wahrhaften Sinn, dass Christus gewusst wird als der, durch welchen, wie das Bewusstsein, so auch der thatsächliche Gewinn und Besitz des höchsten Gutes ermöglicht ist, auf einem Wege, welcher frei ist von allen Schranken, die nicht in dem Wesen dieses Gutes selbst begründet sind. Mit den Schranken der Erkenntniss zugleich sind durch die That des historischen Christus auch die sachlichen Schranken gefallen, durch welche im Alten Testament jedem Nichtjuden der Zugang nicht blos zu den eingebildeten, sondern auch zu den wirklichen Segnungen der israelitischen Volksgemeinschaft verwehrt ward. Aehnliches gilt, wenn nicht in ganz gleichem, so doch in entsprechendem Sinn auch von der Gemeinschaft jener andern Volksreligionen, in denen wie der Begriff, so auch das thatsächliche Wesen des Heiles noch mehr durch die bildliche Hülle getrübt war, die nichts destoweniger dort das unentbehrliche Organ nicht nur für das Verständniss, sondern auch für die thatsächliche Mittheilung der Heilsgüter blieb, deren Besitz auch jenen Religionen nicht in jedem Sinn darf abgesprochen werden.

134. In diesem, aber nur in diesem Sinne können wir uns damit einverstehen, wenn die Gestalt, welche die religiöse Erfahrung durch jene höchste Offenbarungsthatsache, durch die Lehre und die That des geschichtlichen Christus gewonnen hat, gleich von vorn herein als ein Bewusstsein der durch Christus bewirkten Erlösung bezeichnet wird. Allerdings ist zu allen Zeiten das Bewusstsein der an Christus Gläubigen mit dieser Bezeichnung des persönlichen Christus als seines Erlösers vorangegangen. Aber der Sinn, der sich für jenes Bewusstsein an diese Bezeichnung knüpft, ist vorwiegend ein solcher, der nicht die unmittelbare Thatsache der Erfahrung selbst ausdrückt, sondern erst auf dem Wege theologischer Wissenschaft aus solcher Thatsächlichkeit erschlossen wird. Nicht von diesem Sinn kann hier, in der Einleitung zu dem Lehrzusammenhange, dem der Begriff in diesem Sinne angehört, die Rede sein. Soll nach Schleiermachers Vorgang das Wort Erlösung schon hier ausgesprochen werden, so muss es in einem Sinn geschehen, dem wirklich die Unmittelbarkeit der von Christus ausgehenden und auf Christus sich zurückbeziehenden Erfahrung entspricht.

Der Begriff der Erlösung in Christus hat in Schleiermachers dogmatischem System die Doppelstellung erhalten, dass er zuerst in der

Einleitung als Ausdruck für die Unmittelbarkeit des eigenthümlich christlichen Religionsbewusstseins, dann später in dem christologischen Theile als Glied des wissenschaftlichen Zusammenhangs auftritt, in welchem sich der Inhalt dieses Bewusstseins auseinanderlegt. Der Sinn, der ihm die erste Stellung zugetheilt hat, drückt sich auch in der Forderung aus, welche mehrfach bei Nachfolgern Schleiermachers laut geworden ist, dass der Begriff der göttlichen Offenbarung, wiefern durch ihn die Eigenthümlichkeit des Christenthums soll ausgedrückt werden, nicht ohne Zuziehung des Begriffs der Erlösung festgestellt werde. Als Motiv dieser Forderung, und dessen, was schon bei Schleiermacher zu ihrer Erfüllung geschehen ist, ist allerdings die gründliche Einsicht in die Natur des religiösen Erfahrungsstandpunctes anzuerkennen. Die Glaubenslehre, wenn sie als Entwickelung des Inhalts der christlichen Religionserfahrung gelten soll, muss vor ihrem eigentlichen Beginn ein Bewusstsein über das unterscheidende Wesen dieser Erfahrung bethätigen. Es genügt nicht, in der Weise der älteren kirchlichen Dogmatik nur auf äussere historische Quellen hinzuweisen, wenn nicht zugleich das Moment nachgewiesen wird, welches diesen Quellen ihre Bedeutung für das religiöse Bewusstsein giebt. Eine andere Frage ist es jedoch, ob es wohlgethan war, zur Bezeichnung dieses Momentes einen Ausdruck zu wählen, der von der kirchlichen Dogmatik vorlängst zu einer Bedeutung ausgeprägt ist, die ihr wissenschaftliches Verständniss nur an der für sie geeigneten Stelle im Systeme selbst, nicht in der Einleitung erhalten kann. Zur vorläufigen Entschuldigung mag der Umstand dienen, dass das Wort Erlösung seit dem Beginne des Christenthums von allen kirchlichen Parteien nicht blos als ein dogmatischer Terminus der Schule, sondern als Ausdruck für den Inhalt des lebendigen Glaubens der Gemeinde selbst gebraucht worden ist. Doch bleibt zu bedenken, dass eben dieses Wort gleichfalls schon seit früher Zeit zur Bezeichnung von Begriffen angewandt worden ist, die, wenn sie überhaupt in diesen lebendigen Glauben Eingang fanden, ihn jedenfalls nur durch die Wissenschaft und aus der Wissenschaft gefunden haben. Desshalb ist, wenn von ihm der vorhin bezeichnete wissenschaftliche Gebrauch in der Einleitung zur Glaubenslehre gemacht werden soll, in aller Weise Vorsicht zu empfehlen, damit der Standpunct der Einleitung nicht mit dem eigentlich dogmatischen vermengt, und Elemente, die erst diesem letztern angehören, nicht schon in dem Begriffe, der in der Einleitung aufzustellen ist, auf eine Weise vorausgenommen werden, durch welche die Reinheit dieses Begriffs gefährdet wird. Ich behaupte nun nicht, dass Schleiermacher es an dieser Vorsicht habe fehlen lassen; im Gegentheil, ich zolle der Schärfe alle Anerkennung, mit der er bemüht gewesen ist, von dem Begriffe, den von der Erlösung in Christus seine Einleitung aufstellt, alle eigentlich dogmatischen Elemente fern zu halten. Aber ich kann nicht finden, dass es ihm gelungen ist, mit der Erläuterung, welche er der von ihm gewählten Formel giebt, rein und vollständig nur den Thatbestand jenes Bewusstseins auszudrücken, welches

von Christus und seiner Erlösungsthat wirklich nur den erfahrungsmässigen Inhalt hat, der aller dogmatischen Wissenschaft vorangehen muss. Mit dem allgemeinen Inhalt der Aussage zwar, dass der Christ als solcher sich durch Christus von einer Hemmung seines frommen Gefühls, seines Gottesbewusstseins befreit findet, würden wir uns nach allem bisher Gesagten leicht einverstehen können. Wir würden dieselbe ganz in unserm Sinne deuten können, dafern wir uns zuvor in der Weise, wie es oben geschehen ist (§. 39 ff.), über die Bedeutung des „frommen Gefühls" oder Gottesbewusstseins mit Schleiermacher auseinandergesetzt hätten. Und auch dies, was Schleiermacher so nachdrücklich einschärft, dass das solchergestalt befreite oder erlöste Gottesbewusstsein sich gegen die Person seines Erlösers nicht in der Weise gleichgiltig verhalten kann, wie in andern Religionen das religiöse Gefühl oder das erfahrungsmässige Religionsbewusstsein gegen die geschichtlichen Religionsstifter, auch dies würden wir, namentlich nach dem Inhalt unsers §. 132, als ganz in unserm Sinne gesagt betrachten können. Dagegen will es sich keineswegs diesem unserm Zusammenhange einfügen, wenn Schleiermacher das, was dazu gehört, um dem frommen Gefühl dieses Bewusstsein seiner in Christus erfolgten Erlösung mitzutheilen, zwischen Christus und der Seele des einzelnen Gläubigen allein vorgehen lässt, und der geschichtlichen Vermittelung durch vorangehende Religionsgestalten nicht dazu zu bedürfen meint. Wir wollen hier nicht die Möglichkeit eines solchen Vorgangs untersuchen; aber was dabei, falls er möglich wäre, allenfalls herauskommen könnte, das wäre doch höchstens nur ein subjectives Bewusstsein von dem religiösen Zustande des Einzelnen. Woher aber sollte dem Einzelnen, der eine solche Wirkung in seiner Seele erfahren hat, ohne jene geschichtliche Vermittelung die Gewissheit kommen, dass sie nicht auch auf andere Weise, nicht durch einen Andern, als eben Christus, in ihm hätte erfolgen können? Nun finden wir allerdings, dass Schleiermacher zum Behuf seiner Glaubenswissenschaft, die er ganz nur auf diesen Standpunct der Subjectivität des Gläubigen stellt, ein Mehreres gar nicht verlangt, als nur dieses ganz subjective Bewusstsein, durch Christus erlöst zu sein. Man würde in diesem Sinne dem zum Behuf der Einleitung in seine Glaubenslehre aufgestellten Erlösungsbegriffe immerhin das Zeugniss geben können, dass er ausreicht, den Standpunct seiner Glaubenslehre zu begründen, wäre nur für den Inhalt dieses Begriffs die thatsächliche Möglichkeit dargethan! Dies aber ist sie so gewiss nicht, so gewiss die Gestalt des historischen Christus auch für das subjective Bewusstsein und Gefühl des einzelnen Gläubigen nur durch die geschichtlichen Voraussetzungen und Zusammenhänge die Verständlichkeit gewinnt, ohne die auch nur von ihrer subjectiv religiösen Bedeutung nicht die Rede sein kann. Ist aber auf jenem einzig möglichen Wege ihr Verständniss gewonnen: dann erhält auch der Begriff der Erlösung durch Christus, statt jener subjectiven Bedeutung für die religiösen Zustände des Einzelnen, die objective, geschichtliche, die wir ihm angewiesen haben. Er

kann ausserdem noch eine andere, über den geschichtlichen Zusammenhang hinausgreifende erhalten, und hat eine solche erhalten schon in dem Bewusstsein der ersten Gläubigen; aber diese andere Gestalt ist nicht diejenige, worauf die Einleitung den Begriff der eigenthümlich christlichen Religionserfahrung zu begründen hat. Für diesen Begriff reicht es auch nicht aus, auf die Gestalt zurückzugehen, in welcher wir den Erlösungsbegriff bei den ersten Gläubigen in der apostolischen Gemeinde antreffen. Keine Frage zwar, dass dort vor Allem mit der grössten Energie das Bewusstsein der durch Christus erfolgten Erlösung von den gesetzlichen Fesseln des Judenthums eben so, wie von dem Aberglauben des Heidenthums in den Vorgrund tritt. Beide Acte der Befreiung waren unverkennbar das wesentlich entscheidende Motiv, den Grundinhalt des christlichen Glaubens in die Form des Erlösungsbegriffs zu kleiden. Aber schon der geschichtliche Thatbestand an und für sich konnte doch nicht ganz in der scharfen Abgrenzung seiner Eigenthümlichkeit dort hervortreten. Er konnte es aus dem Grunde nicht, weil dem Bewusstsein der ersten Gläubigen nach seiner Weltstellung Christus als der Erlöser nicht sowohl von den Schranken des Judenthums und des Heidenthums erscheinen musste, als vielmehr von dem Verderb, welcher, ihnen unbewusst oder wenigstens nicht klar bewusst, aus dem Verfall des Judenthums und des Heidenthums hervorgegangen war. Es konnte daher nicht anders sein, als dass schon für jenes Bewusstsein Momente der allgemeinen Heilssubstanz, die in jeder ächten Religion liegen, mit dem geschichtlichen Begriff der durch Christus geschehenen Erlösung vermengt wurden. Dadurch hat schon in der ersten christlichen Gemeinde der Begriff des durch Christus gewonnenen Heiles die exclusive Gestalt angenommen, die mit jenem Begriff einer geschichtlichen Erlösung im Widerspruch steht, welcher ein Heilsbewusstsein von universellem Charakter, an die Religionserfahrung überhaupt, nicht an die specifisch christliche allein geknüpft, zu seinem Hintergrunde hat. Zur Ueberwindung dieses exclusiven Charakters, den er noch bis jetzt in aller kirchlichen Theologie nicht abgelegt hat, auch bei Schleiermacher nicht, ist eben dies der nothwendig erste Schritt, dass der Begriff der Erlösung nach seinen geschichtlichen Beziehungen, abgetrennt von den dogmatischen, die auch ihrerseits nur durch ungehörige Vermischung mit dem geschichtlichen Element solchen Charakter angenommen haben, in der Reinheit herausgestellt werde, wie der Standpunct der Einleitung zur wissenschaftlichen Dogmatik dies ohnehin verlangt.

135. Der in der geschichtlichen Person Jesus Christus sich vollziehenden Gottesoffenbarung ist nach dem Allen, so wenig sie ihrem wahren Wesen nach **nur** Lehre ist, doch die Form der Lehre, einer aus Christus eigenem Mund gesprochenen **Lehre** wesentlich. Denn es gilt hier das Aussprechen, es gilt die Mittheilung eines Bewusstseins, dessen Inhalt, nachdem er durch freie sittliche That

(§. 132), die grösste von allen, die je von Sterblichen verrichtet worden, zum Inhalte des Selbstbewusstsein seiner einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit geworden ist, jetzt zum Inhalt des allgemeinen menschlichen Bewusstseins gemacht werden sollte. Allerdings kann, allerdings muss daher von dem Inhalt aller göttlichen Offenbarung, ja aller religiösen Erfahrung behauptet werden, dass er sich in der authentischen Lehre des geschichtlichen Christus zusammenfasst.

Wie ehemals zu viel, so pflegt man seit einiger Zeit in der Theorie der Offenbarung, der Offenbarung überhaupt und der christlichen insbesondere, zu wenig Gewicht auf das Moment der Lehre zu legen, beinahe verkennend, dass dasselbe schon zum Thatbestand des geschichtlichen Offenbarungsprocesses selbst gehört, und nicht nur äusserlich, als Umschreibung oder Verarbeitung, dazu hinzukommt. Allerdings wird, wenn die Bedeutung dieses Momentes für die eigenthümlich christliche Religionserfahrung richtig gewürdigt werden soll, eine genaue Unterscheidung des Lehrbegriffs, der wirklich unmittelbar dem historischen Christus angehört, von der übrigen, in sich selbst so ungleichartigen Masse biblischer Lehren vorausgesetzt. Die alte kirchliche Orthodoxie nimmt alles ohne Unterschied, was irgendwie und irgendwo in der Bibel ausgesagt wird, für „Lehre Christi." Der moderne Rationalismus ersinnt sich ein System angeblich reiner Moral und Vernunftreligion; solches System sollte und musste Christus gelehrt haben, und alles, was nicht dahinein passte, ward, und wenn es aus Christus eigenem Munde kam, auf Rechnung der Vorurtheile jüdischer Ueberlieferung geschrieben oder als Anbequemung an solche Vorurtheile bezeichnet. Beiden Irrungen gegenüber mag es als eine nothwendige Gegenwirkung angesehen werden, wenn neuerdings die Theologie den Versuch gemacht hat, den Offenbarungsgehalt der persönlichen Erscheinung des historischen Christus als einen solchen zu begreifen, der nur in Sein und Thun, nicht in Lehre und Erkenntniss besteht. Die negative Seite dieser Ansicht giebt dann den Satz, den man von Bekennern, wie von Gegnern des Christenthums gar nicht selten aussprechen hört: dass Christus, sofern es sich eben nur von Lehre handle, etwas Neues nicht gelehrt habe. Dieser Behauptung mittelst einer sorgfältigen Durchforschung des Lehrgehaltes der evangelischen Ueberlieferung zu begegnen, halte ich für eine der Aufgaben einer gründlichen biblischen Theologie, deren Lösung zu den wichtigsten Vorarbeiten der ächten Glaubenslehre zu rechnen ist. Den Inhalt und den Charakter dieser Lehre betreffend, deren Entwickelung nicht hieher gehört: so möge einstweilen auf die siebente unter den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" verwiesen sein.

136. Immer bleibt es dabei jedoch wahr, dass diese Lehre des persönlichen Christus, gleich jeder andern, die etwa neben ihr als wesentliches Moment des geschichtlichen Offenbarungsprocesses wird

betrachtet werden können, nicht für sich etwas Selbstständiges ist, nicht abgelöst oder ablösbar von ihrem thatsächlichen Grunde, ein System reiner Erkenntnissbegriffe. Sie ist nicht nur äusserlich getragen durch die Persönlichkeit, und äusserlich bewährt durch die Thaten ihres Urhebers; sie ist mit beiden organisch verwachsen und kann nur im Zusammenhange mit beiden verstanden werden. Sie ist eben so organisch verwachsen mit allen vorangehenden und mit allen nachfolgenden Momenten des geschichtlichen Offenbarungsprocesses. Das erschöpfende System einer theoretischen Glaubenslehre, das wirklich der Anlage nach in ihr verborgen liegt, lässt sich durch speculative Entwickelung nur dann aus ihr herausziehen, wenn damit das Ganze dieses Processes in seinem urkundlichen Thatbestand zusammengehalten und verglichen wird.

137. Als wesentliches Moment des Processes der göttlichen Offenbarung, ja als der Punct, in welchem sich alle Strahlen dieser Offenbarung sammeln, um erst von ihm aus über die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts sich zu verbreiten, fällt die Persönlichkeit des Erlösers, fällt sein Leben und fallen seine Thaten für das religiöse Bewusstsein unter den Gesichtspunct des **Wunders**, seine Lehre aber unter den Gesichtspunct der **Weissagung**, beides in dem Sinne, der seinem wesentlichen Gehalt nach schon vor dem Christenthum für das von einem Inhalt geschichtlicher Gottesoffenbarung erfüllte Bewusstsein festgestellt ist (119 ff.). Es gewinnt aber dieser Sinn zuerst in dem Selbstbewusstsein Dessen, dessen erhabenes Selbst der Inbegriff aller Wunder, die Erfüllung aller Weissagung der früheren Propheten, und eben darum der alleinige Ausgangspunct aller ferneren Weissagung auf die Zukunft der Weltgeschichte ist, durch das Licht der Offenbarung, die sich in ihm vollendet hat, die volle, durch kein mythologisches Element gedämpfte Klarheit, die er für das allgemeine Bewusstsein nur spät und allmälig, nur auf dem langsamen Wege religiöser Wissenschaft gewinnen kann, welche erst von hier den eigentlichen Lauf ihrer Entwickelung beginnen soll.

138. „Dem wundersüchtigen Geschlecht soll kein Wunder gegeben werden, als allein das Wunder des Propheten Jonas. Wer ein anderes Wunder verlangt, gegen den zeugen die Bewohner Ninive's, welchen der Prophet, gegen den zeugt jene Königin des Südens, welcher der königliche Salomo Wunders genug war; und wahrlich, mehr als Jonas, mehr als Salomo ist hier!“ Dies der offenbare Sinn des

grossen Wortes,*) durch welches Jesus, vernehmlich für jeden, der Ohren hat zu hören, die Erhabenheit seines Bewusstseins über alle supernaturalistischen Elemente des Wunderbegriffs kund gegeben hat. Für ihn bedurfte es solcher Elemente nicht, da er, um es der Welt sein zu können, vor Allem sich selbst, seinem eigenen Bewusstsein das Wunder aller Wunder sein musste, das Wunder, in welchem alle Wunder aufgehoben sind. In seiner Umgebung jedoch, der näheren und noch auf eine lange Reihe von Geschlechtern hin auch der entfernteren, konnte, durfte er dem Triebe dichterisch-religiöser Sagenbildung nicht wehren. Neu aufgeregt durch die mächtige Geisteserschütterung, durch die Geburtswehen eines neuen Glaubens, hat dieser Trieb auch Sein Leben und Seine Persönlichkeit mit einem Gewebe sinnvoller Wundergebilde umzogen, deren Charakter ein wesentlich mythologischer ist.

*) Matth. 12, 38 f. Luk. 11, 22 f. Beide Evangelisten haben, jeder in seiner Weise, eine Deutung dieses Wortes versucht (Matth. V. 40. Luk. V. 30), Beide mit einer Ahnung des Richtigen, Lukas einfacher, Matthäus tiefer.

Die Annahme sagenhafter Bestandtheile im Neuen Testament findet auch bei einem beträchtlichen Theile derjenigen Theologen hartnäckigen Widerstand, die sich allenfalls entschliessen, im Alten Testament solche Bestandtheile zuzugeben, sei es nun, dass sie dieselben mit dem Namen des Mythus bezeichnen, oder dass sie auch dort wenigstens diesen Ausdruck vermeiden. Diese so in engere Grenzen zurückgetretene Scheu vor dem Mythus ist zwar in denen, von denen wir hier sprechen, ohne Zweifel durch den Umstand bedingt, dass sie durch Schleiermacher angeleitet sind, nur im Neuen Testament vorzugsweise oder ausschliesslich göttliche Offenbarung zu erblicken. Indess hat dieselbe immerhin die richtige Einsicht zum Hintergrunde, dass in Jesus Christus persönlich, soll er uns wirklich als derjenige gelten, als den ihn nicht blos der mythologisch oder supernaturalistisch gefärbte, sondern auch der wahre Glaube zu allen Zeiten bezeichnet hat, keinerlei Art von Täuschung, auch die feinste oder verklärteste poetische nicht, angenommen werden darf. Die evangelische Ueberlieferung, unbefangen aufgefasst und richtig gedeutet, steht mit dieser nothwendigen Voraussetzung des christlichen Religionsbewusstseins in keinem Widerspruch; auch dann nicht, und gerade dann am wenigsten, wenn man ihren geschichtlichen Gehalt durch gesunde historische Kritik von dem mythologischen Beiwerk ablöst, welches nicht Jesus selbst, sondern eben erst der Ueberlieferung angehört. Aber noch vermögen es nur Wenige über sich, in dieser Weise zu sondern und zu unterscheiden, und es trifft daher noch immer einen Jeden, der von solchen Elementen in der Ueberlieferung spricht, der Argwohn, dass er auch das eigene Bewusstsein des Erlösers nicht von denselben rein zu halten wissen wird.

139. Der Keim, aus welchem in den Seelen der an Christus Gläubigen, als dieselben durch die neue Gottesoffenbarung befruchtet worden waren, die auf die Person des Erlösers bezügliche Wundersage hervorgehen musste, war der noch nicht erloschene, vielmehr durch Christus Erscheinung neu belebte und bekräftigte Glaube an die messianischen Weissagungen der Propheten Israels. Wie dieser Glaube sich zu vorchristlicher Zeit (§. 127) in mythische Elemente gehüllt hatte, von denen er für das religiöse Bewusstsein nur durch philosophische Wissenschaft und Kritik befreit werden kann: so konnte er auch das Bewusstsein der Erfüllung nur in einer entsprechend mythologischen Auffassung der Thatsachen finden, in denen diese Erfüllung enthalten ist. Nicht das einige grosse Wunder dieser Erfüllung selbst, wohl aber die Gruppe phantasiereicher, sinnbildlicher Wundersagen, die in der evangelischen Ueberlieferung um dieses Wunder umherspielen, sind die Kinder der Weissagung, gezeugt aus dieser durch den Geist der ächten Gottesoffenbarung, wie er von dem historischen Christus auf die an ihn Gläubigen übertragen ward, und in diesem Sinne auch ihrerseits, wie die Wundersagen des Alten Testamentes, wahre, ächte Geisteswunder, von ungleich grösserer Herrlichkeit, als der widernatürliche Thatbestand einer äusserlich und buchstäblich verstandenen Wundergeschichte.

Das hier bezeichnete Motiv evangelischer Mythenbildung hat bekanntlich D. F. Strauss in seinem „Leben Jesu“ vor allen andern hervorgehoben, und durch einseitige Beleuchtung der evangelischen Ueberlieferung aus diesem alleinigen Gesichtspunct den Schein erzeugt, als sei diese Ueberlieferung dem grössern Theile ihres Thatbestandes nach entstanden aus der einfachen und trockenen Uebertragung einer Reihe von Vorstellungen, die sich schon vorher unter den Juden über die Person des erwarteten Messias gebildet hatten, auf die Person Jesus von Nazareth. Ich habe anderwärts gezeigt, wie, wenn dies wirklich der Charakter jener Ueberlieferung wäre, dieselbe dann das Prädicat einer mythischen eben so wenig verdienen würde, wie das Prädicat einer geschichtlichen. Damit habe ich nicht die Richtigkeit der Voraussetzung in Abrede stellen wollen, dass die Entstehung der sagenhaften Elemente dieser Ueberlieferung, die aber von Strauss weit über ihre wahre Erstreckung ausgedehnt werden, im Einzelnen so gut wie im Grossen und Ganzen in der messianischen Weissagung ihre Anlässe hat. Ich habe mich nur der verkehrten Ansicht widersetzt, die in diesen Anlässen mehr, als eben nur Anlässe erblickt; die da meint, Sinn und Entstehung eines evangelischen Mythus erklärt zu haben, wenn sie ihm den dürren Verstandesschluss unterlegt: die Propheten haben vom Messias dies oder das verkündigt, nun ist Jesus der Messias,

also muss sich dies oder das mit Jesus auch wirklich zugetragen haben.

140. Dem Triebe einer derartigen, den prophetischen Sagengebilden des Alten Testamentes gleichsam antwortenden evangelischen Sagenbildung ist aber Jesus, nicht mit Absicht und Vorbedacht, sondern durch die Natur seiner persönlichen Erscheinung, seiner Thaten und seiner Lehre in mehrfacher Weise entgegengekommen. Durch eine natürliche Begabung ungewöhnlicher Art darauf angewiesen, die mit seinem Heilandsberuf in einem innigen, geheimnissvollen Zusammenhange steht, hat er wirklich, nicht einmal oder einigemal nur, sondern in ununterbrochener Folge während seiner öffentlichen Laufbahn,*) eine Reihe thatsächlicher, dem hohen Offenbarungszweck dienender Wunder verrichtet, wohlthätige, segensreiche Wunder einer physischen Heilkraft, in welcher die sittliche Heilkraft seines innern geistigen Wesens oder Selbst den ihr entsprechenden Ausdruck fand. Kein Zweifel, dass das Gedächtniss dieser Wunder, die wir um jenes ihres Zusammenhanges willen mit dem göttlichen Beruf ihres Thäters, Wunder im wahren Wortsinn zu nennen berechtigt sind, dazu beigetragen hat, die Seelen zu öffnen für den Glauben an das grosse Geisteswunder der Erlösung als solches, und die Einbildungskraft zu beflügeln zum Erfinden der mehr sinnlichen Wunderbilder, durch welche sie jenes eine, über Alles erhabene Wunder sowohl an sich selbst, als auch in seinem tief geistigen Zusammenhange mit den Wundern und Weissagungen der vorchristlichen Gottesoffenbarung dem für seinen Glauben des Schauens bedürfenden Bewusstsein näher bringen sollte.

*) Es ist ein in der Betrachtung der evangelischen Geschichte bis jetzt so gut wie unbeachtet gebliebener Umstand, dass die Verrichtung der Heilungswunder an wiederholten Stellen der synoptischen Evangelien als eine perennirende Thätigkeit des Heilandes bezeichnet wird (Matth. 4, 23. 8, 15. 12, 15. 13, 58. 14, 39. 19, 2. Marc. 1, 34. 39. 3, 10 f. Luk. 4, 18 f. 13, 32. Ap. Gesch. 10, 38 f. u. s. w.). Sie bilden in dieser Gestalt, als das von Christus selbst dafür erkannte Tagewerk seines Lebens (Luk. 13, 32), ein ganz unentbehrliches Relief zu dem Lebensbilde, welches uns die evangelische Geschichte vorführt, und dienen, uns dieselbe in menschlicher Weise verständlich zu machen. Durch die einzelnen, besonders erzählten Wundergeschichten dagegen, in welche der sagenbildende Trieb der evangelischen Geschichtserzählung die Thatsache jener perennirenden Wunderthätigkeit zum Behuf einer lebendigeren Veranschaulichung zusammengedrängt hat,

würde, sobald wir sie für ein äusserlich historisches Factum nehmen wollten, das Ganze dieser Geschichte seine Wahrheit für den besonnen prüfenden Verstand verlieren und zu einem völlig unbegreiflichen Räthsel werden.

141. Aber auch an der Entstehung vieler einzelnen Wundersagen hat Christus einen unmittelbaren, obgleich unwillkührlichen Antheil. Er hat ihn durch die bildliche, änigmatische Weise seiner Lehraussprüche und Lehrvorträge, aus welchen nachweislich ein Theil jener Erzählungen, wie sie in den evangelischen Berichten vorliegen, hervorgegangen ist, nicht einfach durch Misverstand, sondern durch die Macht der innern Wahrheit jener Aussprüche, die von dem Glaubensbedürfniss der Hörer in der allgemeinen Weise mythologischen Geschichtsglaubens mit der äussern Wirklichkeit des zur Veranschaulichkeit jener Wahrheit gebrauchten Bildes verwechselt wurde. Jene Redeweise selbst aber ist keine zufällige, keine willkührlich gewählte. Sie ist die einzig mögliche für einen Geist, der die Fülle der religiösen Erfahrung, den Inbegriff des weltumfassenden Inhalts der göttlichen Offenbarung in die Form einer unmittelbar persönlichen Mittheilung zu legen hatte, gerichtet an einen zwar glaubensfähigen, aber zu wissenschaftlicher Einsicht noch nicht berufenen Hörerkreis.

Ueber den durch die prägnantesten Charakterzüge, welche für den Einsichtigen keine Verwechslung zulassen, ausgezeichneten Stil derjenigen Christusreden, die wirklich als authentische nicht blos ihrem allgemeinen Sinne nach, sondern in ihrer wörtlichen Fassung zu betrachten sind, vergl. die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" S. 216 f. Ueber die Art und Weise, wie in Folge dieses Stiles aus den Gleichnissreden des Heilandes die Reihe der Wundererzählungen hervorgegangen ist, welche in unsern evangelischen Berichten die beglaubigte Geschichte auf eine so sonderbare Weise unterbrechen, sind ebendaselbst S. 175 f. einige Andeutungen gegeben. Doch muss ich, was das Besondere und Einzelne betrifft, auf die nähern Ausführungen in meiner „Evangelischen Geschichte" verweisen.

142. Wie nach der Seite ihrer Form zu dem Wunderbegriffe, so steht die Lehre des Erlösers nach der Seite ihres Inhalts in einer noch unmittelbareren Beziehung zum Begriffe der Weissagung. Sie selbst ist Weissagung, insofern ihr grosses Thema kein anderes ist, als die Idee des höchsten Gutes oder des Himmelreiches, und die Ausführung dieses Thema in allen ihren Hauptzügen die Verkündigung

der Nähe des Himmelreiches,*) das heisst seiner bevorstehenden Verwirklichung unter dem menschlichen Geschlecht in der seinem Begriff allein vollständig gemässen Gestalt. Dabei jedoch unterscheidet sie von der Weissagung und Prophetie des Alten Testamentes sich dadurch, dass sie in weit vollständigerer Weise, als diese, die Bedingungen ihrer Erfüllung in sich trägt, ja dass sie selbst unmittelbar schon der thatsächliche Beginn dieser Erfüllung ist.

*) In die Worte ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, Matth. 4, 17. die Jesus vielleicht nie genau so gesprochen hat, haben die Evangelisten mit sicherem Tact den wesentlichen Grundinhalt seiner Predigt zusammengefasst.

143. Zum Thatbestand der geschichtlichen Gottesoffenbarung nämlich gehört, wesentlich noch als That des historischen Christus und als Bewährung seiner Lehre, als Erfüllung seiner Verheissungen, die Gründung der christlichen Kirche im Kreise der Apostel des Herrn und im Kreise ihrer nächsten Genossen und Jünger. Ich nenne diese Gründung eine That des historischen Christus, obgleich es mir gewiss ist, dass sie nicht als ein besonderes, während seines irdischen Lebens von ihm in der Weise, wie sonst menschliche Werke vollbrachtes Werk betrachtet werden darf. Aber sie ist das grosse Gesammtwerk, das grosse Gesammtergebniss seiner Lehre und seines Lebens, — seines Lebens, und, denn damit erst ward sein Leben in thätiger, nicht blos in leidender Weise abgeschlossen, seines Todes. Den Charakter göttlicher Offenbarung, den Charakter des Wunders tragen die Ereignisse, mittelst deren die Gründung der äussern, sichtbaren Kirche erfolgt ist, wesentlich, sofern sie die innerlich nothwendige, mit klarem Bewusstsein von Christus gewollte und beabsichtigte Folge der Thaten seines Lebens, und insbesondere der grossen sittlichen Entscheidungsthat seines Todes sind.

Wäre Christus Stifter der Kirche in dem äusserlichen Sinne, wie ihn der alt- und neukirchliche Supernaturalismus, und wie ihn in seiner Weise auch der Rationalismus darstellt; hätte in der Weise, wie es Matth. 16, 18. 18, 17 f. allerdings vorausgesetzt scheint, aber sonst nirgends in allen vier Evangelien, — ausgenommen vielleicht den Umstand, dass Joh. 3, 26. 4, 21 f., gewiss gegen den wahren Hergang der Geschichte, von einer Taufe durch die Jünger schon bei Jesus Lebzeit die Rede ist, — schon während seines Lebens und in Folge seiner Einsetzung eine christliche Gemeindeverfassung bestanden, oder hätte er, vom Grabe auferstanden, in der Weise einer ausdrücklichen Satzung, wie solches Matth. 28, 19 berichtet wird, den Auftrag zur Stiftung und

Verbreitung eines kirchlichen Gemeindewesens ertheilt: so hätten die Apostel nur noch als blosse Werkzeuge zur Ausführung der Befehle des Meisters dienen können, und alles, was nach dessen Abschied in der Gemeinde vorgegangen ist, würde dann nur misverständlicher oder misbräuchlicher Weise dem Thatbestand der göttlichen Offenbarung zugezählt werden können. Und doch geschieht Letzteres allenthalben im Neuen Testamente; nirgends vielleicht auffallender, als vom Apostel Paulus im Eingange des Galaterbriefes, wo er seine apostolische Mission ausdrücklich auf seine Unabhängigkeit von den andern Aposteln begründet, auf seine Entfernung von allem Verkehr mit ihnen zu der Zeit, als der Ruf des Herrn, diese „Offenbarung des Sohnes durch den Vater in der Seele des Apostels“ (Gal. 1, 15) an ihn ergangen war. — Wer nicht begreifen will, wie Christus, in wesentlich anderer Weise, als sonst „Stifter“ von Religions- oder andern Gesellschaften, durch sein Wort die Kirche geschaffen hat, durch sein Wort, welches mit der in ihm zusammengedrängten Wunderkraft der Thaten seines Lebens und seines Todes dieses grösste aller menschlichen Werke wirkte: der wird auch schwerlich den grossen Sinn der Lehre begreifen, dass Gott durch sein Wort die Welt erschaffen hat.

144. Der Charakter des Wunders, welchen die Gründung der Kirche im Kreise der apostolischen Gemeinde, die Ausprägung der Idee des himmlischen Reiches oder des höchsten Gutes zu der Gestalt, unter der ihr ein bleibendes, über jede volksthümliche Beschränkung hinausgerücktes Dasein im menschlichen Geschlecht beschieden ist, als die grosse Schlusshandlung des geschichtlichen Offenbarungsprocesses in Wahrheit trägt, er hat sich für das von der mythischen Anschauungsweise noch nicht völlig abgelöste Bewusstsein der gläubigen Gemeinde in dem Bilde von Erscheinungen*) des auferstandenen Heilandes ausgeprägt. In diesem Bilde ist die Thatsache jener innern, in der Seele der ersten Gläubigen erfolgten Gottesoffenbarung, welche durch die That der Kirchenstiftung zu einer äusseren geworden ist, den Jüngern des Herrn als Gegenstand nicht blos des Glaubens, sondern, wie in allen Wundern, des geistigen Schauens entgegengetreten. So wenig, wie der Inhalt dieses nicht erfundenen, sondern in unwillkührlichem Schauen erlebten Bildes, die Auferstehung des Herrn im Geist und in der Wahrheit, eben so wenig sind auch die inneren Gesichte jener ersten Jünger, die sich den Auferstandenen mit den Augen ihres Geistes erblickt zu haben rühmen durften, nur ein Gebilde des Mythus. Aber die Art und Weise, wie aus dem Inhalt dieser Gesichte im Schooss der Gemeinde die Erzählung von der Erweckung des Herrn aus dem Grabe, von der wiederholten äussern Begegnung mit den Jüngern und von seiner Entrückung an

losophie des Christenthums zu stellen hat, allerdings die unerlassliche Vorbedingung ist.

145. Durch die Gründung der christlichen Kirche wird der gegenständliche Process der geschichtlichen Gottesoffenbarung, der, zugleich mit den in ihm enthaltenen und von ihm getragenen Wundern, hier sein Ziel und sein Ende erreicht, mit seinem Ausgangspunct, mit dem subjectiven Momente der religiösen Erfahrung im Gefühl und unmittelbaren Selbstbewusstsein zusammengeschlossen. Das heisst mit andern Worten: der Gehalt, den dieser Process in seinem allmäligen Verlaufe zu Tage gefördert hat, gewinnt durch dieses Ereigniss eine Gestalt, die in seiner ganzen Fülle und in seiner ganzen Tiefe ihn zum Gegenstand selbstbewusster Aneignung für das Gemüth jedes einzelnen Menschen macht, welcher in seinem Innern die Bedingungen solcher Aneignung vollzogen hat. Er tritt dem religiösen Bedürfniss, welches ihn sucht, als Thatsache, als im Bereiche der Gegenständlichkeit verwirklichter Gegenstand entgegen. Er giebt dem bis dahin unstäft einherwogenden Strome des religiösen Gefühls ein sicheres Bette, dem Streben, das, nach dem Unendlichen ringend, doch stets sich im Endlichen gebunden findet, sein unendliches Ziel.

146. Das Ende des weltgeschichtlichen Offenbarungsprocesses ist also zugleich ein neuer Anfang. Es ist der Anfang der Verwirklichung des höchsten Gutes, der Heilsgemeinschaft im menschlichen Geschlecht, in der selbstbewussten, ausdrücklichen Gestalt, welche die seinem Begriffe allein gemässe ist. Das Reich Gottes, das Weltall des Geisteslebens als sittlicher Organismus will weder in nur begrifflicher Weise als Gegenstand von den Menschen gedacht oder gewusst, noch will es ohne gegenständliche Erkenntniss seines Wesens in der Weise nur des natürlichen, sittlich-religiösen Instinctes angestrebt und gewonnen werden. Sein wahrer Begriff fordert Beides zugleich, die reale Erwerbung und die ideale; er fordert in ächt organischer Weise die gegenseitige Vermittelung dieser zwei Seiten wechselsweise durch einander. In diesem Sinn hat erst durch die christliche Kirche das Reich Gottes eine feste Stätte unter den Menschen gewonnen. Die christliche Kirche aber ist, wie gesagt, das geschichtliche Werk und Ergebniss des Processes der göttlichen Offenbarung.

147. Die göttliche Offenbarung ist, so haben wir ihren Begriff von vorn herein gefasst (§. 109 ff.), die Enthüllung des Mysteriums, welches seit dem Beginne aller menschlichen Dinge die Idee des göttlichen Reiches für das menschliche Bewusstsein bildet. Sie ist

es zwar ausdrücklich für das Bewusstsein, aber nicht in einseitig theoretischer, sondern in der lebendigen und thatsächlichen Weise, welche den zu enthüllenden Begriff zu einem Gegenstande des Bewusstseins nur mittelst einer immer aufs Neue so innerlich, wie äusserlich durchzulebenden Erfahrung macht. Deshalb eben ist das wahre Ziel der ἀποκάλυψις μυστηρίου die Knüpfung eines Bandes zugleich für das Bewusstsein und für die Wirklichkeit des Lebens, welches die Bestimmung hat, die Glieder des menschlichen Geschlechtes schlechthin als solche zu umfassen, ohne die Abhängigkeit von Bedingungen des geschichtlichen Völkerlebens, allein nur durch die Thatsachen der inneren Religionserfahrung, deren Bedeutung durch den geschichtlichen Process der Offenbarung dem Bewusstsein enthüllt worden ist.

148. Zu diesem ihrem Werke, zur christlichen Kirche als zu dem in die Wirklichkeit des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft eingeführten Gottesreiche verhält sich aber die geschichtliche Gottesoffenbarung nicht als vorübergehende und verschwindende, sie verhält sich dazu vielmehr als seine bleibende, als seine inwohnende Ursache. Dies fordert unverkennbar der Begriff, dies fordert die Idee dieses ihres Werkes. Denn das Reich Gottes hat ein Dasein, einen Bestand im Bewusstsein, im selbstbewussten Leben und Handeln der Menschen nur in so weit, als das Mysterium seiner ewigen Natur, in seiner Kraft und Wesenheit unter den Menschen gegenwärtig, denselben immer aufs Neue offenbart wird. Der Hergang dieser Offenbarung aber kann nicht wesentlich ein anderer sein, als jener geschichtliche, dessen Abschluss, wie wir oben zeigten, die Gründung der Kirche war. Er ist einer und derselbe mit ihm; aber er ist es in der Weise, wie alles Geschichtliche, nachdem es zeitlich vorübergegangen ist, ein unvergängliches Dasein im Gedächtnisse der Menschen bewahrt, welche durch sein schöpferisches Wirken zu dem, was sie sind, geworden sind.

149. Die göttliche Offenbarung ist Geschichte. Sie ist es ausdrücklich in dem doppelten Sinne, welcher die Bedeutung dieses Wortes zu einer so prägnanten macht. Wir nennen nämlich Geschichte nicht allein das Geschehene, nicht allein die Thatsachen und Begebenheiten, welche sich dazu eignen, ein Gegenstand des Gedächtnisses und der Erinnerung für das menschliche Geschlecht im Ganzen und Grossen zu sein. Wir bezeichnen mit demselben Namen auch dieses Gedächtniss, diese Erinnerung selbst, wiefern sie, mit

die Rechte des himmlischen Vaters sich gebildet hat, sie allerdings trägt in ganz entsprechender Weise die mythische Färbung, wie alle Wundersagen der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte.

*) Es ist bezeichnend, dass für diese Erscheinungen allenthalben im N. T. dieselben Worte gebraucht werden, die den Begriff der Offenbarung als solchen ausdrücken (*ἐφάνη, ἐφανερώθη, ἐφανέρωσεν ἑαυτόν, ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι* u. s. w.).

Wenn irgend ein Ergebniss gesunder historischer Kritik klar ist, wie die Sonne am Himmel, und fest und sicher, wie das Fundament der Erde, so ist es dieses: dass wir die nackte geschichtliche Thatsächlichkeit jenes ungeheuren Ereignisses, welches man als die Wiedererscheinung des auferstandenen Christus zu bezeichnen pflegt, nur allein in dem gelegentlichen Berichte des Apostels Paulus im funfzehnten Capitel des ersten Korintherbriefes vor uns haben, aber in diesem auch so rein und so vollständig, als es die in das Bereich der Innerlichkeit des Seelenlebens einer Mehrheit von Personen fallende Beschaffenheit der berichteten Thatsache irgend zulässt. Mit Solchen zu rechten, die noch immer diesen über jeden historischen Zweifel erhabenen Bericht für vereinbar halten mit dem Buchstaben der evangelischen Ueberlieferung, oder gar mit Annahmen, welche auch in diese Ueberlieferung nur die unverantwortlichste Willkühr hat hineintragen können (— man denke an das ironische Wort Lessings in dem Briefe an Walch über die „grosse Entdeckung, die in unsern Tagen gemacht worden, dass Christus, nach seiner Auferstehung bis zu seiner Himmelfahrt, nicht blos seinen Jüngern dann und wann erschienen, sondern die ganzen vierzig Tage continuirlich, nach wie vor, mit ihnen gelebt habe“); mit Solchen endlich, die in Folge derartiger Annahmen dem Apostel die unsinnige Schwärmerei zutrauen, darum, weil er eine Vision von Christus gehabt, das Zeugniss der fünfhundert Jünger von Besuchen des in seinem irdischen Leibe wiedergekehrten Christus gleichfalls für eine Vision gehalten und als eine solche berichtet zu haben, — mit diesen Allen zu rechten, deren Zahl auch heut zu Tage noch Legio ist: dazu ist hier für uns nicht der Ort. Zu welchen Abenteuerlichkeiten durch das unfreie Hängen am Buchstaben der Ueberlieferung hier gerade die redlichsten Forscher hingedrängt werden, dies mag man an dem Beispiele des in anderen Beziehungen so geistesfreien, in dieser einen leider noch so unfrei gebliebenen Rothe ersehen (Theolog. Ethik II, S. 294 f.). Diejenigen aber, deren Sinn nicht durch Vorurtheile der theologischen Schule geblendet ist, mögen an diesem so klaren und unzweideutigen Beispiele lernen, wie gar nicht schwer es fällt, in der Bibel selbst die Handhaben zu finden für eine derartige Aussonderung der mythologischen Elemente von den rein geschichtlichen, wie solche für den Gewinn des Standpunctes geschichtlich-religiöser Empirie, auf den sich eine wahrhaft wissenschaftliche Glaubenslehre, eine ächte Phi-

ihrem Gegenstand erfüllt, ein treues Abbild dieses Gegenstandes, eine wahrhafte Wiedererzeugung desselben im Elemente des Gedankens ist. Geschichte in diesem letztern Sinne zu sein, liegt im Begriffe der göttlichen Offenbarung ganz eben so wesentlich, wie in jenem ersteren. Denn die Offenbarung ist an das menschliche Geschlecht überhaupt gerichtet, nicht blos an jenen Theil des Geschlechtes, der sie in seiner Mitte erlebt. Sie ist die religiöse Gesammterfahrung des Geschlechtes in allen denjenigen seiner Glieder, welche sich, so lange das Geschlecht besteht, auf den Standpunct seines Gesammtbewusstseins zu erheben wissen.

150. Um für alle Zeiten des menschlichen Geschlechtes als Geschichte in diesem zweiten, idealen Sinne bestehen zu können, der jedoch die wahre Realität des Inhalts nicht blos voraussetzt, sondern lebendig in sich schliesst: dazu wird erfordert, dass der thatsächliche Inhalt der göttlichen Offenbarung eingegangen sei in die Gestalt einer urkundlichen Ueberlieferung. Dies nämlich ist der Begriff, den wir, aufgefasst in der Fülle der Bedeutung, welche in seinem doppelseitigen Verhältniss zur Geschichte in jenem zweifachen Wortsinne begründet ist, zum Begriffe der Geschichte als nothwendige Ergänzung hinzuzunehmen haben. Er bezeichnet die einzig mögliche Art und Weise, wie ein zeitlich Vorübergegangenes nicht blos, als schwankendes Bild der Vorstellung oder zu begrifflicher Abstraction verdünnt, eine Weile im Andenken erhalten, sondern wie es in der Vollkraft seiner Eigenthümlichkeit als Gegenstand einer Anschauung bewahrt werden kann, die in dem Schauenden zur lebendigen Wiedererzeugung dieser seiner Eigenthümlichkeit wird.

151. Urkundliche Ueberlieferung ist das unentbehrliche Element der Vermittelung zwischen den zwei unterschiedenen Daseinsweisen des Geschichtlichen. Das äusserlich reale Geschehen wird nur, wenn es in das Element urkundlicher Ueberlieferung eingeht, wenn es gleichsam den Tod des Buchstabens stirbt und in das Grab eingesenkt wird, zu welchem nur der Geist den Schlüssel hat, der geistigen Auferstehung fähig, aus der es als Geschichte in jenem zweiten, idealen Wortsinn hervorgehen soll. Solche Bedeutung aber hat die urkundliche Ueberlieferung wesentlich dadurch, dass in sie, neben dem absichtlich Dargestellten oder Berichteten, überall unbewusst und absichtslos eine Fülle individuell charakteristischer Züge eingeht, ähnlich den physiognomischen Zügen, in denen sich der Charakter einer lebendigen Persönlichkeit sichtbar ausprägt, und, wie sie, der un-

willkührliche Abdruck der Lebenselemente, aus denen die Ueberlieferung entsprungen ist. Wesentlich diese Züge aber sind es, welche das Vergangene zu einem Gegenstand lebendiger Anschauung für ein zeitlich nachfolgendes Bewusstsein machen; ohne sie würde alle Geschichtskunde zu einer unlebendigen Abstraction zusammenschrumpfen.

Den Begriff des Urkundlichen pflegt man in der Regel nur auf die stärkere Kraft der Beglaubigung zu beziehen, welche Schriften oder andern Denkmälern, die von Augenzeugen einer Begebenheit herrühren, im Gegensatze solcher inwohnt, die selbst schon aus einer durch mehrere Hände hindurchgegangenen Ueberlieferung geschöpft sind. Es liegt aber schon im allgemeinen Interesse einer gründlichern Theorie des historischen Wissens, auch abgesehen von der theologischen Anwendung, sich noch über einen andern, tiefer liegenden und nicht, wie jener allerdings, durch Treue und Genauigkeit der mittelbaren Geschichtsdarstellung zu ersetzenden Vorzug der urkundlichen Ueberlieferung zu verständigen. Damit meinen wir jenes individuell charakteristische, gleichsam physiognomische Moment, welches sich unfehlbar um so mehr verwischt, je weiter sich die Ueberlieferung zeitlich und räumlich von ihrem Ursprunge entfernt. Es versteht sich, dass, wenn wir das Merkmal der Urkundlichkeit in dieses Unbewusste und Unwillkührliche setzen, was von dem Gegenstande in die Ueberlieferung eingeht, unter den Begriff von Geschichtsurkunden auch in diesem Sinne, und mehr noch als in dem sonst hergebrachten, eine Menge von schriftlichen und andern Denkmälern gehören werden, welche gar nicht die Absicht haben, Geschichte zu überliefern, und dass aus solchen Urkunden die anschauliche Erkenntniss des Vergangenen nicht selten in reicherem Maasse zu entnehmen sein wird, als aus den erzählenden. Die gesammte Literatur in allen ihren Zweigen dient in diesem Sinne dem Geschichtsforscher als Urkunde; eben so auch Werke der bildenden Kunst und Producte menschlicher Arbeitsthätigkeit, jedes einzelne in dem Maasse, in welchem es eine lebendige, productive Geistesthätigkeit in sich aufgenommen hat, wie ja auch die menschlichen Gesichtszüge in dem Maasse ausdrucksvoller sind, in welchem ein reicher, lebendiger und kräftiger Geist sich darin ausspricht. Nicht minder erhellt, dass in eben diesem Sinn, als Urkunden betrachtet und benutzt, gar nicht selten auch solche Geschichtserzählungen eine reiche Ausbeute gewähren können, in denen absichtlich oder unabsichtlich die Wahrheit des geschichtlichen Hergangs mehr oder weniger entstellt ist.

152. Die göttliche Offenbarung, sagten wir, ist Geschichte nicht blos in jenem ersten, realen Sinn, sondern auch in dem zweiten, idealen. Sie ist es, weil und insofern sie sich ihr Gegenbild erzeugt hat in einer urkundlichen Ueberlieferung, die sich über das gesammte geschichtliche Bereich erstreckt, welches den Process jener Offenbarung umschliesst, und die dabei zugleich alle wesentlichen Momente

dieses Processes dem religiösen Bewusstsein nicht in begriffsmässiger Abgezogenheit, sondern in lebendiger Anschaulichkeit vergegenständlicht. Sie ist es, weil und insofern ihr urkundliches Gegenbild frühzeitig in dieser seiner Bedeutung erkannt und, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert, allen nachgeborenen Geschlechtern zum unversiegbaren Quell lebendiger Anschauung des ächten Offenbarungsinhalts geworden ist.

153. Die heilige Schrift Neuen und Alten Testamentes ist nicht blos Menschenwerk. Sie ist „Gottes Wort,“ ihren menschlichen Verfassern eingegeben durch den Geist der Gottheit, von der sie zeugt. In diesem frühzeitig ausgesprochenen, von der christlichen Kirche aller Jahrhunderte gebilligten Satze hat sich zu allen Zeiten, wenn auch sich selbst nicht vollkommen klar, das Bewusstsein kund gegeben, dass wir in der Sammlung der biblischen Schriften eine Ueberlieferung besitzen, welcher sich der lebendige Geist und Inhalt der göttlichen Offenbarung thatsächlich in der Weise einverleibt hat, wie es in dem Begriffe geschichtlicher Urkundlichkeit bezeichnet ist. Was man auch sonst in jenem Satze hat finden wollen und jetzt noch finden will: das alles beruht auf Misverständniss. Der Satz, weit entfernt, die heiligen Schriften der Christenheit als ausgenommen bezeichnen zu wollen von der allgemeinen Natur solcher Schriften, die in irgend einem Sinne als Geschichtsurkunden dienen, stellt vielmehr, richtig verstanden, sie ausdrücklich unter diesen Begriff von Geschichtsurkunden. Seine Unklarheit, seine Zweideutigkeit ist nur dadurch verschuldet, dass er sowohl zuerst ausgesprochen, als auch bis jetzt fast allein nachgesprochen ist von Solchen, die es versäumt hatten, sich zuvor an andern Beispielen die allgemeine Natur urkundlicher Geschichtsüberlieferung zu deutlichem Bewusstsein zu bringen.

154. Wie bekannt, so ist der eben gedachte Satz älter noch, als selbst das Christenthum. Er ist, in Bezug auf die Schriften des Alten Bundes, der Ausdruck des Bewusstseins, welches seit dem geschichtlichen Zeitpunct, in welchem der Theil des Offenbarungsprocesses abgeschlossen war, der mit dem geschichtlichen Processe der Entwickelung des israelitischen Volkes zusammenfällt, unter diesem Volke sich über die Bedeutung der urkundlichen Denkmäler beider Processe gebildet hatte. Unbekannt in Folge der Eigenthümlichkeit seines religiösen Bildungsweges mit jeder andern geschichtlichen Ueberlieferung ausser seiner eigenen, erschaute das israelitische Volk mit um so frischerem, aber auch mit um so enger umschränktem

Blick in diesem seinem eigenthümlichen Besitz die allgemeine geistige Natur geschichtlicher Urkundlichkeit. Es trug die längst gehegten Anschauungen von dem Verkehr seines Gottes mit den Personen, die er zu seinen Organen erkoren hatte, auf die in Schriften niedergelegte Geistesbethätigung seiner Vorfahren über, und es gewann sich vermöge dieser Uebertragung die Zuversicht, durch Vermittelung dieser Urkunden im Vollbesitz der Offenbarung zu sein und zu bleiben, deren jene seine Vorfahren gewürdigt waren.

Allerdings sind die Israeliten nicht das einzige Volk des Morgenlandes, welches eine Sammlung heiliger Schriften besitzt. Nur den vorchristlichen Religionen des Abendlandes sind solche Schriften fremd geblieben, da nach den Ergebnissen der neuern Forschung auch die Aegypter, denen man sie bisher absprach, solche besessen haben. Auch würde der Pentateuch, für sich allein genommen, manche Vergleichung darbieten mit den heiligen Schriften der Indier, des Zendvolkes, selbst der Chinesen, so wie nach der andern Seite mit dem Koran, obwohl ihn von diesen allen doch schon die durchweg historische Haltung unterscheidet. Aber dass neben dem Pentateuch noch eine Reihe nachfolgender Geschichtsbücher, und ausserdem eine reiche poetische und prophetische Literatur in den religiösen Kanon des israelitischen Volkes aufgenommen worden ist: dies unterscheidet ihn von allen jenen Sammlungen auf die prägnanteste Weise. Um so weniger kann daher ein Einfluss des Vorganges anderer Völker auf die Bildung des alttestamentlichen Kanons im nachexilischen Zeitalter angenommen werden; nur etwa die Samaritaner könnten bei ihrem ausschliesslichen Festhalten an der Autorität des Pentateuch möglicher Weise solchen Vorgang vor Augen gehabt haben. Die Geltung und das Ansehen des durch Propheten und Hagiographen vervollständigten Kanon hat sich aber auf eben so naturgemässe Weise, wie die Schriften dieses Kanon selbst, gebildet, aus der inneren Nothwendigkeit des Wesens der alttestamentlichen Offenbarung und der darin enthaltenen Forderung ihres idealen Fortbestehens in einer urkundlichen, das Ganze ihres geschichtlichen Verlaufs umfassenden Ueberlieferung. — In welcher Form übrigens und bis zu welchem Grade die Theopneustie der kanonischen Schriften des Alten Bundes zu Christus Zeit schon feststehendes Dogma unter den Juden war: dies wäre einer noch etwas genaueren Untersuchung werth. Die meisten der hieher gehörigen Aeusserungen des Philon, des Josephus und Anderer, so wie ohnehin die des Neuen Testamentes, würden an sich wohl die Erklärung zulassen, dass man die Geisteswirkung in der Schrift einfach nur als eine Bethätigung der Macht ansah, welche der Geist Gottes über ihre Verfasser geübt hatte, oder auch als eine Bethätigung der Macht des Inhalts, wie ja das „Gesetz“ vielfach in der Poesie des Alten Testamentes selbst so zu sagen als eine lebendige Gottheit behandelt wird; eine Anschauungsweise, von der dann, wie man u. a. aus einigen Stellen der Apogryphen sehen kann (Sir. 24, 22.

Baruch 4, 1), der Uebergang zu einer ähnlichen Apotheose des Gesetzbuches sich ganz von selbst einfindet. Indess würde auf diesem Wege nicht leicht zu erklären sein, wie auch die Schriften namenloser Verfasser zu kanonischem Ansehen gelangen konnten; und die Aeusserung des Philon sogar in Bezug auf die griechischen Uebersetzer (vit. Mos. p. 140 Mang.) enthält denn doch, ungeachtet ihres „gleich als ob" (ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ὑπηχοῦντος), deutlich genug die Annahme einer buchstäblichen Eingebung. Was aber das Wort θεόπνευστος 2 Tim. 3, 16 betrifft: so hat die, obwohl sinnreiche, Vermuthung, dass es nicht passiv, sondern activ zu verstehen sein möge, die Analogie des Sprachgebrauchs der Alten in ähnlichen Wortverbindungen allzusehr gegen sich, als dass sie für wahrscheinlich gelten könnte. — Sollte es zu gewagt sein, zu behaupten, dass in die den heidnischen Völkern im Ganzen so fremde Verehrung des Buchstabens ihrer heiligen Schriften bei den Juden ein Gefühl der Bedeutung sich versteckt habe, welche dem Buchstaben, dem geschriebenen Worte als dem unentbehrlichen Elemente der Urkundlichkeit für alles Geschichtliche, und also auch für die geschichtliche Gottesoffenbarung zukommt? In den kabbalistischen Schriften, namentlich im Sepher Jezira, wird den Schriftzeichen des hebräischen Alphabetes eine kosmogonische Bedeutung zugeschrieben. Man wird wohl nicht irren, wenn man eine ähnliche Mystik schon im Hintergrunde des vorchristlichen Inspirationsglaubens vermuthet.

155. Die Schriften des Alten Testamentes tragen, als Urkunden einer Volksgeschichte, im Allgemeinen den gleichen oder entsprechenden Charakter, wie andere Geschichtsurkunden solcher Völker, deren Erinnerung bis in die Zeiten zurückreicht, da sich ein geschichtliches Bewusstsein erst zu bilden anfing, und dann eine Reihe von Jahrhunderten politischer und literarischer Bildung umfasst. Sie sind zum nicht geringen Theil eigentliche Geschichtswerke, in der ausdrücklichen Absicht niedergeschrieben, das Gedächtniss vergangener Begebenheiten zu erhalten und auf spätere Geschlechter zu übertragen. In dieser Gestalt können sie eben so wenig, wie die Mehrzahl älterer Geschichtswerke unter andern Völkern, für durchgängig treue Darstellung dessen gelten, was sie darzustellen beabsichtigen. Aber auch wo sie dies nicht sind, sind und bleiben sie der reichste urkundliche Quell für eine geschichtliche Erkenntniss solcher Art und solchen Gehaltes, die nicht von ihnen ausdrücklich bezweckt worden ist. — Daneben haben auch andere Werke der Literatur in jene Sammlung Eingang gefunden, dem grössern Theile nach und fast ausschliesslich solche, deren Inhalt, bei mehr oder minder dichterischer Form, ein ausdrücklich religiöser ist.

156. Auch die eigentliche Geschichtsliteratur trägt im Alten Testament vorwiegend einen religiösen Charakter. Das Interesse an zusammenhängender geschichtlicher Erinnerung, früher unter dem israelitischen Volk erwacht, als unter den meisten seiner Nachbarvölker und unter den erst später zu höherer Bildung gediehenen Völkern des Westens, war durchgehends getragen von der Idee des Bundes, welchen die Gottheit mit diesem Volke vor allen Völkern der Weltgeschichte geschlossen hatte. Wir dürfen annehmen, dass diese Idee zum läuternden Princip geworden ist auch für die durch die wuchernde Phantasie des Mythus getrübte Masse urweltlicher Erinnerung, welche die Hebräer aus vorgeschichtlicher Zeit in das Zeitalter des erwachten volksthümlichen Bewusstseins herüber gerettet haben. Auch in diese Massen, — nach ihren Grundbestandtheilen ein gemeinsamer Besitz aller Hauptvölker der alten Weltgeschichte, — ist aus dem leuchtenden Mittelpuncte des alttestamentlichen Monotheismus ein Strahl göttlicher Offenbarung eingedrungen. Von seiner Berührung sind die in ihr verborgenen Keime lebendiger religiöser Erfahrung neu aufgegrünt zu Zweigen, welche sodann dem Stamme der volksthümlichen religiösen Geschichtsüberlieferung eingeimpft wurden.

Den Israeliten sind, wie wir jetzt wissen, in der Bethätigung eines rein historischen Interesses an ihrer Volksgeschichte, die Aegypter vorangegangen, und zwar diese, so viel wir bis jetzt urtheilen können, allein unter allen Völkern des Morgenlandes, und unter allen alten Völkern überhaupt. Aber welcher Unterschied zwischen der todten monumentalen Geschichte Aegyptens, und der lebendigen, durch die Bundesidee und den Offenbarungsglauben begeisteten des Volkes Israel seit Mose, oder, wenn man jene noch halbmythischen Anfänge schon zur eigentlichen Geschichte schlagen will, seit dem Zeitalter der Patriarchen! Gerade dieser Gegensatz kann, deutlicher noch als der Gegensatz zur Geschichtslosigkeit anderer Völker, deren Geschichte in jenen früheren Jahrhunderten ganz von dem Mythus aufgezehrt ist, auf das Zusammengehören der Begriffe von Geschichte und göttlicher Offenbarung aufmerksam machen. In anderer Beziehung kann dies der Vergleich mit jener Religionsgestalt, an die sich im östlichen Orient, beträchtlich später, das erste Aufdämmern eines Sinnes für das Geschichtliche, der den alten Religionen des eigentlichen Morgenlandes so gänzlich fremd ist, geknüpft hat: der Buddhistischen. Die Stellung derselben zu der Brahmanischen Religion, aus welcher sie zunächst hervorging, ist in der That eine analoge, wie die der israelitischen zu den heidnischen Religionen des westlichen Orients, und eben darum jener dämmernde Aufgang des Geschichtsbewusstseins ein Phänomen, welches immer-

hin mit dem helleren Aufgange eben dieses Bewusstseins in der eigentlichen Offenbarungsreligion in Parallele gestellt werden kann. — Dass die Israeliten die vorgeschichtlichen Sagen von der Schöpfung der Welt und den ersten Schicksalen des menschlichen Geschlechts erst im Exil oder kurz vor dem Exil von ihren östlichen Nachbarn überkommen hätten, dies ist eine jetzt wohl so gut wie allgemein aufgegebene Meinung. Sie sind unter ihnen so ursprünglich, wie unter irgend einem anderen Volke, und sie sind eben so wenig von den Einflüssen der volksthümlichen Offenbarungsreligion unberührt geblieben, wie bei andern Völkern von dem Einfluss der volksthümlichen Mythologien. Der Unterschied zwischen ihrem Grundcharakter und dem Charakter der eigentlichen Volksreligion ist allerdings hier bemerkbarer, als anderwärts, da sie sich vermöge ihrer Natur den mythologischen Religionen leichter assimiliren konnten; daher auch ihre verhältnissmässig nur geringe Beachtung in der Mehrzahl der alttestamentlichen Schriften. Aber auch in manchen heidnischen Mythologien, z. B. namentlich in der griechischen, wird man bei näherer Aufmerksamkeit die Heterogeneität der Züge, die sich aus der Urweltssage erhalten haben, von den volksthümlich mythologischen Grundanschauungen, und das Zurückgedrängtwerden der ersteren durch die letzteren leicht gewahr werden. Dem Homer z. B. sind die Sagen vom Prometheus, Deukalion u. s. w. ganz eben so fremd, wie den Dichtern und Propheten der classischen Jahrhunderte des Hebraismus die Sagen von Adam und Noah.

157. Als Urkunde der israelitischen Volksgeschichte trägt der unmittelbar historische Theil der alttestamentlichen Ueberlieferung nur im Grossen und Ganzen, nicht im Besonderen seiner einzelnen Bestandtheile, den Charakter göttlicher Offenbarung. Seine Bestandtheile sind durchgehends, nicht trotz der Bedeutung des Ganzen, sondern eben um dieser Bedeutung willen, Gegenstand einer kritischen Behandlung, welche genau denselben Gesichtspuncten folgt und denselben Gesetzen unterliegt, wie die Kritik der Profangeschichte. Sie sind es sowohl ihrer Form als ihrem Inhalt nach; denn so wenig der geschichtliche Charakter des letzteren durch die Ausscheidung mythischer Beimischungen gefährdet ist (§. 122): eben so wenig der urkundliche Charakter der ersteren durch die kritische Sonderung des Ungleichartigen und durch von dem Ueberlieferten abweichende Ergebnisse über Zeit und Verfasserschaft.

Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass die christliche Glaubenslehre und Religionsphilosophie im Einzelnen nur wenig Gebrauch machen kann von der ansehnlichen Masse geschichtlicher Ueberlieferung, welche in den historischen Büchern des Alten Testamentes enthalten ist. Die zahllosen Bestimmungen des mosaischen Verfassungs- und Ritualgesetzes haben für sie eben so wenig unmittelbares Interesse, wie die Begeben-

heiten der israelitischen Kriegs- und Friedens-, Königs- und Volksgeschichte in ihrer Breite und Besonderheit. In allen diesen Beziehungen waltet ein starkes Misverhältniss ob zwischen der wirklichen Beschaffenheit der alttestamentlichen Offenbarungsurkunden und dem, was man gemeinhin unter göttlicher Offenbarung zu verstehen pflegt. Doch wäre es verkehrt, wenn man nur in dieser Gleichgiltigkeit der Masse des historischen Materials für das Glaubensinteresse die Befugniss zur Anwendung der historischen Kritik auf das Material, so wie auf die Urkunden selbst, suchen wollte. Es beruht vielmehr gerade die Bedeutung, welche beide, die Urkunden und ihr Inhalt, im Grossen und Ganzen für die ächte Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung haben, es beruht ihre Bedeutung als geschichtliche Räthsel (חִידוֹת מִנִּי קֶדֶם Ps. 78, 2), den Gläubigen zur Lösung aufgegeben, auf einer kritischen Ansicht und Behandlung, und die Ergebnisse dieser Behandlung im Grossen, welche für die Glaubenslehre des Christenthums ein Interesse haben, sind nur mit Sicherheit zu gewinnen durch die gründliche Durchforschung alles Einzelnen. Zu diesen Ergebnissen zähle ich, was die Form jener Geschichtsurkunden betrifft, vor Allem die Zusammensetzung des Pentateuch aus einer Mehrheit verschiedener und zu verschiedenen Zeiten, aber, wenigstens zum bei weitem grössern Theil, nicht vor dem Anfange der israelitischen Königsherrschaft niedergeschriebener Bestandtheile, unter denen die sogenannte Elohistische („Buch der Ursprünge“ nach Ewald) und die Jehovistische Urkunde (die letztere gleich nach ihrer ursprünglichen Bestimmung eine Ergänzung der ersteren) die wichtigsten sind, woran sich dann die Einsicht von der noch späteren Entstehung des Deuteronomium reiht. Durch diese grosse Entdeckung ist der neueren Wissenschaft zuerst der Eingang in das ächt historische Verständniss der Bibel überhaupt eröffnet worden, und es darf dieselbe daher auch von einer philosophischen Theorie, die, wie es ihre Bestimmung mit sich bringt, auf diesem Verständniss fussen will, nicht unbeachtet bleiben; auch hat dieselbe sich durch aufmerksame Theilnahme an dem Werke der kritisch-historischen Forschung vor den Gefahren der einseitig negativen Kritik eben so sicher zu stellen, wie vor dem Rückfall in die Unkritik der altdogmatischen Schule. Dagegen können, unbeschadet der Sicherheit des Glaubens- und Offenbarungsgrundes ächt theologischer Wissenschaft, alle weitere Fragen über das geschichtliche Verhältniss der verschiedenen Bestandtheile des Pentateuch als eben so zur Zeit noch offene betrachtet werden, wie die entsprechenden Detailfragen über die übrigen historischen Bücher, nachdem man sich ein für allemal darüber verständigt hat, dass keines derselben weder ohne geschichtlichen Gehalt, noch ein buchstäblich genaues Zeugniss von diesem Gehalte ist. — Was aber die Kritik des Inhaltes betrifft, so brauche ich, nach dem oben Ausgeführten, hier wohl nicht nochmals mich darüber zu erklären, wie ich es meine, wenn ich behaupte, dass die sagenhaften Bestandtheile, auf deren Anerkennung solche Kritik einen Jeden hinführt, der sich ihr

mit Sachkunde und Aufrichtigkeit unterzieht, dem Offenbarungscharakter der geschichtlichen Urkunde nicht nur keinen Eintrag thun, sondern sogar ausdrücklich ihn bedingen, da sich gerade in ihnen vorzugsweise die religiöse Richtung des volksthümlichen Bewusstseins bethätigt. Das oben erwähnte Bedenken einiger sonst unbefangener Forscher, auf diese Bestandtheile den Ausdruck Mythus, mythische Dichtung anzuwenden, würde von mehr Gewicht sein, wenn im Gebiete heidnischer Religionen der Begriff des Mythus nur auf die Erfindung von Göttergestalten oder von Begebenheiten aus der Götterwelt beschränkt wäre. Bekanntlich aber unterscheidet man auch dort historische Mythen von den im engern Sinn religiösen, und zwar, sofern die Unterscheidung richtig gestellt ist, ohne darum einen specifisch religiösen Gehalt den ersteren abzusprechen. Man thut dies in der richtigen Voraussetzung, dass das Wesen der schöpferischen Phantasiethätigkeit da überall das nämliche ist, wo aus ihr nicht ein Kunstwerk für die ästhetische Anschauung, sondern ein Inhalt für den Glauben, für die religiöse oder mit der Religion irgendwie zusammenhängende Weltanschauung eines Volkes hervorgeht.

158. An die Geschichtsbücher im engern Sinn reiht sich die ihrer Form nach eigenthümlichste Abzweigung der alttestamentlichen Literatur, die prophetische. Ihr Werth für die wissenschaftliche Kunde der göttlichen Offenbarung ist nicht blos jener mittelbare, den ihr der Supernaturalismus zuerkennt: eine Reihe vorgängiger wunderbarer Zeugnisse zu enthalten zur Beglaubigung der Offenbarung, die später in Christus erfolgt ist. Sie hat einen nicht minder hohen auch als unmittelbares, urkundliches Zeugniss von Thatsachen des religiösen Geisteslebens, die ihre Bedeutung nicht erst von einem Nachfolgenden zu entlehnen brauchen, auch wenn sie mit diesem Nachfolgenden in engster organischer Verbindung stehen. Sie enthält die stets giltigen Musterbilder für die sittlich-religiöse Thätigkeit der Anknüpfung des Ewigen an das Zeitliche, des Zukünftigen, durch den Seherblick gottbegeisterter Männer Vorausgenommenen an die Gegenwart eines zu seiner Idee in noch unausgeglichenem Misverhältniss begriffenen Volksdaseins. Auch von ihrem Gehalt aber kann die ächte Glaubenslehre nur durch die sorgfältigste kritische Behandlung Vortheil ziehen, indem eine solche jeden einzelnen ihrer Bestandtheile in seinem wahren geschichtlichen Zusammenhange erkennen lehrt, und den Schein des übernatürlich Wunderbaren abstreift, durch welchen das wahre Geisteswunder der messianischen Weissagung nur verfälscht und getrübt, aber auf keine Weise verherrlicht werden kann.

Die prophetische Literatur ist im Alten Testament nicht der alleinige Träger des der alttestamentlichen Religion eigenthümlichen Elementes

der Weissagung; auch die historische und die poetische haben daran ihren Theil. Eben so wenig beschränkt anderseits der Inhalt dieser Literatur sich auf die Weissagung; doch hat dieselbe diesem Literaturzweige seinen Ursprung gegeben, und zugleich seine Bedeutung als Offenbarungsurkunde. Allerdings hängt daher seine richtige theologische Behandlung und Benutzung, aber nicht die seinige allein, an dem ächten Verständniss des Begriffs der Prophetie, oder vielmehr nur an der Befreiung von den irreführenden Vorstellungen des Supernaturalismus, welche solches Verständniss unmöglich machen. Denn der Begriff selbst kann und wird vollständig aus dem Studium der prophetischen Literatur selbst gewonnen werden, sobald dasselbe nur ein wirklich unbefangenes, den allgemeinen Bedingungen der wahrhaften historischen Kritik genügendes ist. Dann aber wird das auf dem Wege solcher Kritik gewonnene Verständniss der prophetischen Theile des Alten Testamentes seinerseits zum natürlichen Vehikel für das entsprechende philosophisch-historische Verständniss des Neuen Testaments; und gerade in unsern Tagen scheint durch das von der jüngsten Bibelforschung in so gründlicher und durchgreifender Weise geförderte Studium der prophetischen Literatur eine neue Epoche für das Verständniss des Neuen Testamentes sich in ganz entsprechender Weise vorbereiten zu wollen, wie ehemals im realen Entwickelungsgange der göttlichen Offenbarung das Christenthum als solches durch die messianische Weissagung vorbereitet worden ist. Das Verhältniss zum Begriffe dieser Weissagung und die Behandlung der prophetischen Literatur ist daher im gegenwärtigen Augenblicke der Punct, der sicherer als irgend ein anderer als die Stelle bezeichnet werden kann, wo sich die Wege der nach vorwärts und der nach rückwärts gerichteten Theologie von einander scheiden. Eine „Christologie des Alten Testaments," wie die von Hengstenberg aufgestellte, oder eine Theorie über „Weissagung und Erfüllung" im Alten und Neuen Testamente, wie die Hofmann'sche, verschliesst jede Möglichkeit eines geschichtlichen Verständnisses auch des Neuen Testaments, und mit solchem Verständnisse jede Möglichkeit einer philosophischen Glaubenslehre. Wo dagegen die Wissenschaft im Grossen sich thatsächlich im Besitz eines derartigen Verständnisses befindet, wie die deutsch evangelische Theologie in der Hauptsache mindestens schon seit de Wette: da hat ein organischer Entwickelungsverlauf begonnen, der, wie Manche auch zur Zeit noch zaghaft auf seinen einzelnen Stadien stehen bleiben mögen, doch sicher, wenn auch langsam, sein endliches Ziel erreichen wird.

In der literarischen Kritik der prophetischen Schriften haben sich vor Allem zwei Ergebnisse hervorgethan, deren Anerkennung auch für die systematische Theologie von Wichtigkeit ist: die Selbstständigkeit der zweiten Hälfte des Prophetenbuches, welches den Namen des Jesaia trägt, und seine Abfassung zur Zeit des Endes der babylonischen Gefangenschaft, und die Unächtheit des Buches Daniel. Wenigstens das erste dieser zwei Resultate hat eine keineswegs blos negative Bedeu-

tung. Der Verfasser von Jes. 40—66 ist ein den grossen Propheten der frühern Zeit in jeder Beziehung ebenbürtiger Geist, und seine Weissagung, auf ihr ächtes Verständniss zurückgeführt, was völlig unmöglich bleibt, so lange man den geschichtlichen Jesaia für den Verfasser hält, eines der bedeutendsten Glieder in der lebendigen Kette der Entwickelung hebräischer Prophetie. Manche andere Data der Kritik in Bezug auf die grössern und kleinern Prophetenbücher sind mit jenen beiden zu gleicher Evidenz gebracht, aber unsere Einleitung hat kein unmittelbares Interesse, bei ihnen zu verweilen.

159. Schon die prophetische Literatur trägt zum nicht geringen Theil den Charakter der Poesie *), und schliesst sich in sofern dem dritten Hauptzweige alttestamentlicher Literatur, dem poetischen, an. Dagegen gilt, was von ihr, kaum in geringerem Grad auch von der übrigen Poesie des Alten Testamentes: dass sie nicht, wie die Dichtkunst anderer Völker der alten und der neuen Zeiten, ausschliesslich oder auch nur vorzugsweise dem ästhetischen Zweck gewidmet ist. Die Poesie des hebräischen Volkes steht, wenigstens in denjenigen ihrer Denkmäler, welche in den Kanon des Alten Testamentes Eingang gefunden haben, fast durchgehends im Dienste der Religion. Sie ist aus diesem Grunde zu eigentlicher Vollendung der künstlerischen Form nur im Gebiete der Lyrik gediehen, sowohl der musikalischen, wie in den Psalmen, als auch der gnomisch-didaktischen, wie in den dem Könige Salomo zugeschriebenen Weisheitssprüchen. Aber auch in solchen Formen, die an sich selbst nicht für reine Kunstformen gelten können, wie die pathetisch-contemplative Dramatik des Buches Hiob, und wie die schwungvollen Paränesen, die Räthselworte und Orakelsprüche mehrerer Propheten, hat sie einen Gehalt niedergelegt, der auch in ästhetischer Schätzung sich der Höchsten gleich stellt, was die Dichtkunst aller Zeiten geschaffen hat.

*) „Jeder wahre Prophet ist auch ein Dichter, obgleich bei weitem nicht jeder Dichter ein Prophet.“ Ewald. „Da schwellen die Redefiguren, wenn man so sagen will, als vollkommne Lebensblüthen aus ganz andern Stauden und Wurzeln hervor, als die gewöhnliche Rhetorik kennt.“ Nitzsch. — Dass übrigens die hier aufgestellte Eintheilung der Schriften des Alten Testaments in historische, prophetische und poetische sich, was den sachlichen Gesichtspunct betrifft, wohl dazu eignet, an die Stelle der althergebrachten Unterscheidung von Gesetz, Propheten und Hagiographen zu treten, wird man ihr schwerlich bestreiten.

160. Dieser Charakter der Poesie, weit entfernt, den Offenbarungsgehalt zu trüben, ist vielmehr für die urkundliche Darstellung

einer Hauptseite dieses Gehaltes die nothwendige Bedingung. Nur durch das Organ der Poesie nämlich kommt die Art und Weise zur lebendigen Anschauung, wie in den Einzelnen, die vor Andern zu Trägern des volksthümlichen Offenbarungsbewusstseins ersehen waren, dieses Bewusstsein sammt den sittlichen Zuständen und Thätigkeiten, welche sich daran knüpfen, zu einem Pathos ihres Seelenlebens wurde. Von dem tiefsten Leide der Gottverlassenheit bis zur höchsten Wonne der Gottinnigkeit, von der dunkelsten Qual des Zweifels, ja der Verzweiflung bis zur hellsten Klarheit der gläubigen Zuversicht haben alle Zustände und Erlebnisse, alle Thaten und Kämpfe des religiösen Lebens hier ihren Ausdruck gefunden, wie er in gleicher Frische, Lebendigkeit und Stärke sonst nirgends wiederkehrt. Insbesondere auch ist die Weissagung allenthalben vermittelt und getragen durch dichterische Begeisterung, und nur in dem Maasse, in welchem sie dies ist, und nach Maassgabe der Deutung, welche durch das poetische Verständniss ihres Ausdrucks bedingt wird, kann sie als wirkliche Weissagung erkannt und betrachtet werden.

Unter den Geistesblitzen, durch welche die veränderte Stellung unsers Zeitalters zur geschichtlichen Gottesoffenbarung herbeigeführt worden ist, nimmt die Entdeckung — denn so dürfen wir es nennen — des ästhetischen Standpuncts, aus welchem die Poesie des Alten Testaments betrachtet, empfunden und gewürdigt sein will, eine vorzügliche Stelle ein. Wir verdanken diese Entdeckung, nach dem Vorgang einiger Engländer, hauptsächlich den deutschen Männern Hamann und Herder. Die Verdienste des Letztern sind und bleiben unschätzbar, wie weit auch sein Standpunct in der kritischen Behandlung des Einzelnen jetzt überflügelt ist. Mit dem ächt poetischen Verständniss jener religiösen Dichterwelt ist sowohl der supernaturalistische Aberglaube, als auch der naturalistische Unglaube in gleicher Weise unverträglich; der letztere um so entschiedener, als eben die Poesie des Alten Testaments recht eigentlich den Process der Ueberwindung des Unglaubens zwar nicht auf dem Boden der Wissenschaft, wohl aber in dem sittlich-ästhetischen Lebenselemente des natürlichen Bewusstseins enthält. Niemand kann die Dichtung des Hiob, die Klagepsalmen ästhetisch durchempfinden, dessen Innerem der Schmerz des Unglaubens und der Gottverlassenheit als religiöse Erfahrung fremd ist, und dem nicht entweder schon zuvor dieser Schmerz in Glaubensfreudigkeit sich verwandelt hat, oder beim Studium selbst darein verwandelt. Dass eben so unmöglich ein bloss ästhetischer Genuss auch der den Glauben in freudiger Weise verherrlichenden Dichtungen ist, dies hat die Erfahrung aller Zeiten und auch der unsrigen gezeigt; denn die Poesie des Alten Testaments hat in den Reihen derer, die sich von dem ächten Religionsglauben ab- und dem „Cultus des Genius“ zugewendet haben, noch keinen Bewun-

derer gefunden. Natürlich; denn ein blosser Phantasieglaube, wie jener an die griechischen Götter, wodurch uns ein rein ästhetischer Genuss hellenischer Dichterwerke ermöglicht wird, kann den Gott Israels eben darum nicht erreichen, weil er nicht, wie jene, ein Geschöpf der Phantasie ist. Auf der andern Seite wirkt nichts so erkältend auf den warmen Strom der Empfindung jener Poesie, als das Eis dogmatischer Voraussetzungen. Sobald aber bei gründlichem Studium solche Empfindung hinreichende Macht gewinnt, so hat eben sie die wohlthätige Wirkung, dieses Eis schmelzen zu machen. — In dieser Bedeutung der alttestamentlichen Poesie als des lebendigen Leibes für den Geist einer religiösen Erfahrung, die nach ihrem wahren Inhalt sich nur in Solchen wiedererzeugen kann, welche sie in ihrem lebendigen Leibe erschauen, liegt, beiläufig bemerkt, der Grund, welcher die Vertrautheit mit dem Urtext des Alten Testaments nicht nur dem gelehrten Theologen, sondern auch dem praktischen Geistlichen, der seinem Berufe vollständig genügen will, unentbehrlich macht. Denn auch die treueste und kunstvollste Uebersetzung bleibt hier unzulänglich, die gewöhnlichen aber, deren Verdienst, wie hoch auch in anderer Beziehung zu schätzen, doch nicht bis zur Reproduction des eigenthümlichen Leibes der biblischen Poesie sich erstreckt, verleiten bei dennoch erfolgter Vertiefung in den halbverstandenen Inhalt, wie die vielfachste Erfahrung dies beweist, zu einer falschen, zelotischen und doch zugleich frostigen Manier in dessen Behandlung und homiletischer Anwendung.

Dass freie Uebung der historischen Kritik auch für das Verständniss der poetischen Literatur des Alten Testaments eine nothwendige Bedingung ist, versteht sich; nicht minder, dass die reichen Schätze, welche für die Geschichte der göttlichen Offenbarung in dieser Literatur verborgen liegen, nur durch Hilfe der Kritik gehoben werden können. Wenn diese Kritik den grössern Theil der Psalmen, welche den Namen des Königs David tragen, dem David abgesprochen hat: so haben wir in diesem Ergebniss eben so wenig eine blosse Negation zu erblicken, wie in dem entsprechenden in Bezug auf den sogenannten zweiten Theil des Jesaia. Mit Recht bezeichnet Ewald es als einen wichtigen Vortheil, gegen den der alte Buchstabenglaube sich muthwillig zu verstocken fortfährt, „dass wir nun klar sehen, wie der Psalter nicht aus einer oder aus zwei Zeiten, sondern vielmehr aus allen erhabenen Zeiten Israels von David an die Blüthen des Liedes in sich schliesst." „Denn," auch dies wird treffend von ihm hinzugefügt, „das lyrische Lied mit seiner Wärme und Tiefe ist gleichsam das Herz der Religion des Alten Testaments; dieses Herzens Regungen und Schläge richtig zu vernehmen und durch alle Zeiten zu verfolgen, muss wohl von den wichtigsten Folgen für die ganze Vorstellung des Alten Testaments (wir fügen hinzu, der geschichtlichen Gottesoffenbarung überhaupt) sein." — Ganz das Entsprechende gilt von den Ergebnissen der Kritik in Bezug auf die Salomonischen Sprüche und den Koheleth.

161. Die flüssige, keineswegs durch ihren Begriff in feste Grenzen eingeschlossene Natur der Schriftoffenbarung, sie ist in Bezug auf das Alte Testament dadurch anerkannt worden, dass die christliche Kirche es geduldet hat, dem durch den Glauben der Juden abgeschlossenen Kanon der alttestamentlichen Schriften eine Anzahl von Schriftwerken jüngern Ursprungs beizufügen, an Geist und Inhalt den kanonischen verwandt, doch mehr in der Weise reflectirenden Denkens den Inhalt fortspinnend. Diese Stellung der sogenannten alttestamentlichen Apogryphen beizubehalten und sie neben den kanonischen als Quell theologischer Erkenntniss zu benutzen, erscheint auch uns, in Folge eben jener Hinsicht, als sachgemäss. In ähnlichem Sinne hat man auch im Neuen Testament deuterokanonische Schriften gelten lassen, und noch über den Kreis der biblischen Schriften hinaus pflegt aus dem Bereiche der christlichen Literatur, nicht der älteren blos, sondern auch der neuern gar Manches auf eine Weise benutzt zu werden, die, wenn auch nur stillschweigend, das Zugeständniss in sich schliesst, dass der Geist göttlicher Offenbarung lebendig darin fortgewirkt und eine religiöse Erfahrung angezündet hat, die wenigstens da, wo sie sich mit dem Grundstamm dieser Offenbarung in Verbindung setzt, überall als Quelle religiöser Erkenntniss benutzt werden darf.

Bekanntlich hat in Bezug auf die Apogryphen des Alten Testaments das Lutherische Bekenntniss einen mittlern Weg eingeschlagen zwischen der Gleichstellung mit den kanonischen Schriften, welche für die römische Kirche die Tridentiner Kirchenversammlung ausgesprochen hat, und der Entfernung aus der Bibel, welche meist die Reformirten für das Richtige erachten. Es ist mir nicht bekannt, dass auf die Bedeutung dieses Mittelwegs wäre hingewiesen worden, und die Art und Weise, wie neuerdings dieser Streit erneuert worden ist, dürfte auch nicht geeignet sein, über sie ein Bewusstsein zu eröffnen. Offenbar hat die lutherische Ansicht in derselben Gesinnung ihren Ursprung, aus welcher die bekannten freisinnigen Urtheile Luthers über so manche kanonische Schriften beider Testamente hervorgegangen sind; sie bildet, so zu sagen, die nothwendig ergänzende Gegenseite dazu. Je weniger streng der Inspirationsbegriff und in Folge dessen die buchstäbliche Autorität des Kanonischen gefasst wird: um so liberaler wird man sich verhalten können in Bezug auf die Denkmale einer Geistesthätigkeit und religiösen Erfahrung, welche sich an den kanonischen Stamm anschliesst, ohne ihm anzugehören. In der That ist das Verhalten der Lutheraner zu so manchem Traditionellen in der Kirche, was von den Katholiken der biblischen Grundlage gleichgeschätzt, von den Reformirten eben so unbedingt verworfen wird, ein ganz entsprechendes. Noch näher liegt es,

an das Verhalten Luthers und seiner nächsten Genossen, z. B. Chemnitzens, zu den sogenannten deuterokanonischen Schriften des Neuen Testaments zu erinnern, deren Unterschied von den eigentlich kanonischen erst im spätern Lutherthum wieder in den Hintergrund trat. Freilich wird in allen diesen Puncten das freisinnige Verfahren zu einer Inconsequenz, wenn, in der Weise, wie dies eben im spätern Lutherthum geschehen ist, der Inspirationsbegriff zur strengsten Exclusivität gesteigert und der Begriff des göttlichen Wortes mit dem Schriftbuchstaben verwechselt wird. — Dass nicht auch dem Neuen Testament noch manche Apogrypha beigefügt sind, dies wird, wer die Aeusserungen kirchlicher Schriftsteller noch bis ins vierte Jahrhundert hinein kennt, ganz oder nahezu als zufällig ansehen. Wird doch z. B. in dem bekannten, für die Geschichte des neutestamentlichen Kanon so interessanten Fragment bei Muratori mitten unter deuterokanonischen Schriften des Neuen Testaments nicht nur der Pastor des Hermas, sondern auch — das Buch der Weisheit genannt. Hinsichtlich der letztern Schrift, an theologischem Ideengehalt ohne Frage der bedeutendsten unter sämmtlichen Apogryphen, kann ich die früher gehegten Zweifel durch die Abhandlung von Nitzsch (in der Deutschen Zeitschrift für chr. Wissenschaft u. s. w.) noch nicht gehoben finden. Denn die Widerlegung ist nicht auf den Punct gerichtet, von wo aus diese Zweifel, falls sie überhaupt zu heben sind, allein gehoben werden können, auf den Nachweis, dass die Ideen und die Ausdrucksweisen, welche, wie man zugeben muss, das Buch der Weisheit, im Unterschied von allen andern Schriften aus der Zeit, in welche man seine Abfassung zu setzen pflegt, mit dem Christenthum gemein hat, doch nicht der Art sind, dass es ein Raub an dem Christenthum ist, wenn man sie einem vorchristlichen Verfasser zutraut. Auffallend bleibt jedenfalls das hohe, so gut wie kanonische Ansehen, in welchem dieses Buch bei den Christen der ersten Jahrhunderte steht, während die Juden es gänzlich unbeachtet lassen. Es gilt von ihm in dieser Hinsicht Aehnliches, wie von dem Buche Henoch, welches, wie man weiss, geraume Zeit hindurch nahe genug daran war, von den Christen in den Kanon des Alten Testamentes eingeschoben zu werden.

162. Ausdrücklich in der Gestalt eines Glaubens an den urkundlichen Vollgehalt der kanonischen Schriften des Alten Testamentes bildet nun der alttestamentliche Offenbarungsglaube die Voraussetzung des Christenthums. Nur auf Grund einer lebendigen Gesammtanschauung des bis dahin offenbarten Religionsgehaltes konnte, den Gesetzen der menschlichen Natur gemäss, durch welche alle Erfahrung, auch die religiöse, bedingt ist, das erhabene Selbstbewusstsein des Einen hervortreten, dem in sich selbst die persönlich gewordene Fülle alles Offenbarungsgehaltes zu schauen beschieden war. Es muss aber jene geschichtliche Anschauung in der Seele des Göttlichen, welcher durch sie zu dieser Selbstanschauung gelangen sollte, eine

vollkommen freie gewesen sein, losgebunden von den Fesseln der Buchstäblichkeit, an die ein misverstandener Inspirationsglaube sie zum Theil schon damals gebunden hatte. Denn nimmermehr hätte er sich als den, der er war, erkennen können, wenn auch er den messianischen Glauben an sich selbst durch die äussern Kennzeichen hätte bestimmen lassen wollen, durch welche in den Augen buchstabengläubiger Juden die Person des Messias von den Prophetenstimmen des Alten Testaments bezeichnet war.

163. Von Christus selbst auf die heilige Schrift Alten Testamentes hingewiesen, weil sie es sei, die von ihm zeuge, gelangten nach dem Abscheiden des Meisters auf demselben Wege auch seine Jünger zu dem Glauben, dass Er der Verheissene, und dass sein Leiden und Sterben, wodurch seine Auferstehung bedingt ist, eine gottverhängte Nothwendigkeit war. Der Glaube der Apostel an ihren Meister ist also nicht minder, wie der Glaube dieses Meisters an sich selbst, in seiner Wurzel Schriftglaube, oder so eng mit dem Schriftglauben verwachsen, dass er ohne ihn nicht würde bestehen können. Er selbst, dieser aus der innigsten Seelenerfahrung hervorgegangene Doppelglaube, ist seinerseits die Wiege für jene, schon im Neuen Testament angesponnene, dann in der Kirchenlehre weiter ausgeführte allegorische Typologie geworden, die, so unzweifelhaft sie sich dem Buchstaben anbequemt und selbst zu einem fast noch strengern Buchstabenglauben, als der alte jüdische es war, zurückgeführt hat, doch gar nicht anders, als aus einer geistvollen und buchstabenfreien Gesammtanschauung der alttestamentlichen Offenbarungsurkunden hat entstehen können.

Die doppelt ausgesprochenen Worte *κατὰ τὰς γραφάς* 1 Kor. 15, 3.4 bezeugen, nebst den verwandten Wendungen, welche in Bezug auf denselben Gegenstand, das Leiden und die Auferstehung des Herrn, besonders häufig bei Lukas, dem Schüler des Paulus, vorkommen, welch ein wichtiges Moment die alttestamentliche Motivirung gerade jener beiden Hauptmomente der evangelischen Verkündigung, — derselben, in denen Juden sowohl wie Heiden den härtesten Anstoss fanden — in der Lehre des eben genannten Apostels bildete. Es ist möglich, dass der Apostel bei diesen Worten, wie unter Andern Luther meint, schon seinerseits Hos. 6, 2 vor Augen hatte; sicher ist diese Stelle, neben den im Munde des Volkes umlaufenden Worten Marc. 14, 58 nicht ohne Einfluss geblieben auf die Fixirung der evangelischen Verkündigungsformel, dass Christus „am dritten Tage“ auferstanden sei, und auf die sagenhafte Ausbildung der evangelischen Erzählung von dem, was „am dritten Tage“ am Grabe vorgegangen sein soll, wovon sich

in jenem allein zuverlässigen Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen bei Paulus noch keine Spur findet. — Aber wie hätte von jener Prophetenstelle ein derartiger Gebrauch gemacht werden können, — hier, und in hundert ähnlichen Fällen von andern solchen Stellen, — wenn nicht die Beziehung der alttestamentlichen Weissagung auf Jesus Christus schon feststand im Bewusstsein derer, die solchen Gebrauch davon gemacht haben? Und wie hat sie sich zuerst dort festgestellt? In einer Weise festgestellt, gegen welche die Juden, von dem Standpunct ihres Weissagungsglaubens, fortwährend Protest einlegten, und, die buchstäbliche Geltung jener Weissagungen vorausgesetzt, ohne Zweifel gutes Recht hatten, Protest einzulegen? Hier ist für Jeden, der nicht diesem jüdischen Buchstabenglauben einen noch viel engherzigern und zugleich noch viel unnatürlichern Buchstabenglauben an die neutestamentlichen Deutungen des alttestamentlichen Buchstabens entgegenstellen will, nur eine Antwort möglich. Ich habe diese Antwort, ausführlich motivirt, wie sie bis dahin noch nicht gegeben war, in meiner Evangelischen Geschichte gegeben, (Bd. I, S. 246. 262 ff. 377 ff. 424 ff. 518. 547 f. 583. 587. Bd. II, S. 33 f. 39 ff. 69 ff. u. s. w.) Späterkommende mögen entscheiden, ob es unserer heutigen Theologie zur Ehre gereicht, diese Ausführung so, wie sie es bis jetzt gethan, vernachlässigt zu haben, und ob ich mich irre in der Voraussetzung, dass mit ihr erst der wahre Schüssel zum Verständniss der neutestamentlichen Offenbarung in ihrem Verhältniss zur alttestamentlichen gegeben ist. Indess ist dort, wie es der Zusammenhang jener Geschichtsdarstellung mit sich brachte, überall nur das sachliche Moment betont, das psychologische Bedingtsein des messianischen Selbstbewusstseins in Christus Person durch die alttestamentliche Ueberlieferung einerseits, die geniale Freiheit von allem Buchstabenglauben an diese Ueberlieferung anderseits. In diesem Sinne wurde dort, unter vielen Einzelheiten, namentlich das Verhältniss zwischen Jesus und Johannes dem Täufer, die Aussprüche des Ersten über Geltung und Erfüllung des mosaischen Gesetzes, und die Entstehung des Bewusstseins von der Nothwendigkeit des den Messias treffenden Leidens und gewaltsamen Todes beleuchtet. Es lag jenem Zusammenhange fern, mit so bestimmtem Nachdruck, wie es hier geschehen muss, auf die Bedeutung des Umstands hinzuweisen, dass die alttestamentliche Offenbarung in Gestalt eines geschlossenen Körpers urkundlicher Ueberlieferung Demjenigen vorliegen musste, in dem, durch die freieste Ueberschauung und Beherrschung ihres Offenbarungsinhaltes, das Bewusstsein, Selbst der Gegenstand jener Verheissungen zu sein, sich entwickeln sollte. — Um aber noch einmal auf die Apostel zurückzukommen, so bietet der Gebrauch, den sie, und den überhaupt die Schriftsteller des Neuen Testaments von Aussprüchen und Geschichtserzählungen des Alten Testaments machen, manche charakteristische Verschiedenheiten dar, die man zwar schon oft bemerkt, aber nicht immer aus dem richtigen Gesichtspunct beurtheilt hat. Bei Johannes ist, wenn man nicht auf seine Rechnung die

oft so ungeschickt angebrachten Citate schreiben will, welche der Redaction seiner Evangelienschrift zur Last fallen, dieser Gebrauch der sparsamste. Bei Paulus, dem übrigens wohl auch manche nicht eben glückliche Anspielungen besonders im Römer- und Galaterbriefe durch die Hand eines Interpolators aufgedrungen sind, trägt die Benutzung des Alten Testaments deutlich die Spuren der Schule, die der Apostel durchgangen war. Die Neigung dieser Schule zu allegorischer Deutung hatte in diesem Puncte der freien Auffassung, welche das Christenthum fordert, glücklich genug vorgearbeitet. Deutungen der Art, wie 1 Kor. 10, 2 Kor. 3, Gal. 3 und 4 und manche andere quellen unverkennbar aus einer Anschauungsweise, die recht eigentlich zu den Lebensbedingungen des apostolischen Christenthums gehört und von der erhabenen Geistesfreiheit, mit welcher wir den Christus der synoptischen Evangelien über die Vorrathskammern des Alten Testaments gebieten sehen, nicht allzuweit abliegt, während sie zugleich den Grundsatz (Ap. Gesch. 26, 22) streng festhält, kein Moment des Glaubens und der Lehre aufzunehmen, welches nicht in dem Kreise der alttestamentlichen Verkündigung inbegriffen ist. Aehnliches gilt vom Verfasser des Hebräerbriefes. Wie sehr stechen gegen die Weise Beider, des Apostels und des Apostelschülers, die alttestamentlichen Anführungen ab, denen wir in dem ersten und dem vierten Evangelium unseres Kanons begegnen!

164. So, wie hier angedeutet, meine ich es, wenn ich nicht blos den Inhalt der alttestamentlichen Offenbarungsurkunden, sondern diese Urkunden selbst, wenn ich, mit andern Worten, den Kanon des Alten Testaments als einen wesentlichen Bestandtheil der neutestamentlichen Offenbarung zu bezeichnen keinen Anstand nehme. „Dem Juden war,“ so habe ich es schon anderwärts ausgedrückt, „dem Juden war die Form der Schrift nur ein Nothbehelf, nur das fast gleichgiltige Mittel, wodurch der göttliche Inhalt, nachdem er der lebendigen Gegenwart entrückt war, vor dem Untergang bewahrt ward. Dem Christen dagegen ist sie die Gestalt, mit welcher eine frühere Offenbarung ausdrücklich in die Vergangenheit zurücktritt, und gleichsam den Tod des Buchstabens stirbt, oder eine Mosesdecke vor ihr Antlitz legt, um, aufbewahrt wie in einem heiligen Gefässe, einer neuen Offenbarung als Grundlage zu dienen.“ Wie, nach dem Ausspruch alter Kirchenlehrer, Christus das Wasser für die Taufe seiner Jünger heiligte, indem er selbst in das Bad der Taufe ging: auf ähnliche Weise hat er dem Elemente der Schrift, welches die lebendige Gottesoffenbarung in sich aufnehmen sollte, die in seiner Person erfolgt ist, die Weihe eben dadurch ertheilt, dass er sein eigenes Wort mit der Anschauung eines geschichtlichen, in das Element der Schrift gefassten Offenbarungsinhalts durchdrang und gleichsam schwängerte.

165. Den Büchern des Alten Testamentes, wie Schleiermacher es gethan, die Bedeutung absprechen, ein wesentlicher, organischer Theil des Gesammtkörpers christlicher Offenbarungsurkunden zu sein: das heisst in der That, diesen Körper verstümmeln in einer Weise, wodurch seine Lebensfähigkeit ertödtet wird. Wahr aber ist es, dass sie in diesem Körper, unbeschadet ihrer selbstständigen Bedeutung als Urkunden eines Geschichtsprocesses, der an sich selbst schon die Bedeutung göttlicher Offenbarung hat, nur eine durch die spätern Glieder vermittelte Bedeutung in Anspruch nehmen können. Denn jene vorangehenden unteren Stufen der Offenbarung, die ihren Inhalt bilden, sind in den nachfolgenden höheren Stufen aufgehoben. Sie haben innerhalb des Ganzen nur die Geltung, die ihnen durch das Höhere angewiesen wird, aber sie dienen in dieser Stellung wesentlich zur Ergänzung und Vervollständigung dieses Höheren, indem dasselbe sich geschichtlich eben so durch sie vermittelt hat, wie es für die Anschauung und religiöse Erfahrung jetzt umgekehrt das ihm Vorangehende vermittelt.

Der Streit über das Maass der Bedeutung, welche innerhalb des Christenthums dem Alten Testament beizulegen ist, ist bisher meist aus Standpuncten geführt worden, die sich den Begriff geschichtlicher Urkunden, worauf die Bedeutung der biblischen Schriften für Offenbarung und Offenbarungslehre überhaupt zurückzuführen ist, nicht zu voller Klarheit gebracht hatten. Daher auch in der neuesten Theologie noch das Schwanken zwischen den zwei Extremen, das Alte Testament dem Neuen gleichzustellen, oder ihm den Charakter und das Ansehen wirklicher Offenbarungsurkunden abzusprechen (*Fides monstrosissima, qua ante crederetur Christum venisse, quam sciretur* [*venturum*] *fuisse. Tertull. c. Marc.* III, 4). Allerdings hat die letztere Ansicht, welche in sehr weiten Kreisen Wurzel gefasst hat, auch wo man sie nicht mit directen Worten ausspricht, für die wissenschaftliche Auffassung und Behandlung des Alten Testamentes die günstige Wirkung gehabt, dass dadurch einer positiven Kritik desselben auf Grund einer ächt geschichtlichen Ansicht Freiheit, sich zu entwickeln, gegeben worden ist. Unter positiver Kritik nämlich verstehe ich auch in Bezug auf das Alte Testament eine solche, welche die Anerkennung des wirklichen Offenbarungsgehalts nicht nur nicht verleugnet, sondern von ihr die leitenden Gesichtspuncte ihres Thuns entnimmt. Denn wo die Geschichte einen solchen Gehalt besitzt, da ist ohne Anerkennung und Erfahrung dieses Gehaltes wahre Geschichtskritik und Geschichtswissenschaft nicht möglich. Dass in der Schule unserer alttestamentlichen Forschung eben nach ihrer völligen Emancipation von der kirchlichen Dogmatik solche Anerkennung sich auf völlig freie Weise wirklich eingefunden hat: dies ist wahrlich eine Thatsache, welche diejenigen nicht unbeachtet lassen

sollten, deren Zaghaftigkeit es auf neutestamentlichem Gebiet noch nicht zu einer gleichen Befreiungsthat hat kommen lassen! An kecken und anspruchsvollen Versuchen einer einseitig negativen, den religiösen Gehalt verleugnenden Kritik hat es zwar auch im Gebiete des Alten Testamentes nicht gefehlt. Aber sie sind nach ihrem Hervortreten immer bald wieder verstummt, weil die positive Kritik schon hinreichend erstarkt war, um sie sogleich niederschlagen und unschädlich machen zu können. Auf neutestamentlichem Gebiet sind jene Versuche gefährlicher, weil sie bisher keiner wissenschaftlich ebenbürtigen Macht von eben so anerkannter Autorität, wie jene alttestamentliche Schule, begegneten, welche sie mit den Waffen des Geistes hätte niederschlagen können.

166. Abweichender, als die alttestamentlichen, von der sonst gewöhnlichen Natur geschichtlicher Urkunden, auch in jenem weitern Sinn, den wir bei der Betrachtung der alttestamentlichen Literatur zum Grunde legten (§. 151), sind ihrem grössern Theile nach die Urkunden des Neuen Testaments. Ihre ganz eigenthümliche, kaum mit irgend andern Erscheinungen, welche die Literatur aller Zeiten darbietet, vergleichbare Beschaffenheit ist, mehr noch, als die Eigenthümlichkeit alttestamentlicher Schriften, der christlichen Kirche Veranlassung geworden zur Ausbildung einer dogmatischen Theorie über die heilige Schrift und deren Eigenschaften, worin sich zwar ein richtiges Gefühl für diese Eigenschaften nicht in jeder Beziehung verleugnet, die aber doch sich, bei ihrer durchgängigen Verwechslung des Geistes der Schrift mit ihrem Buchstaben, bis jetzt als das mächtigste Hinderniss eines ächten wissenschaftlichen Verständnisses erwiesen hat.

167. Den Grundstamm des neutestamentlichen Schriftthums bildet eine Anzahl von Briefen apostolischer Männer, meist an neu begründete christliche Gemeinden. Sollen wir es Zufall nennen, wenn sich in diesen, ihrer Form nach so unscheinbaren und anspruchslosen, ihrem Inhalt nach unschätzbaren Sendschreiben ein Denkmal der kirchenschöpferischen Thätigkeit jener Männer erhalten hat, worin uns ihr persönlicher Charakter und mit demselben der Geist und das innere Wesen ihres Thuns fast so vollständig zur Anschauung gebracht wird, als wenn wir mit unsern leiblichen Augen sie vor uns wandeln sähen, oder mit unserm Ohr ihre Stimme vernähmen? Ein Zufall, der einer göttlichen Fügung so ähnlich sieht, wird wohl richtiger gedeutet, wenn wir ihn eben nicht als Zufall betrachten. Die Eigenthümlichkeit jener in der Weltgeschichte einzig dastehenden Begebenheit, durch welche der Process göttlicher

Offenbarung abgeschlossen worden ist, die Eigenthümlichkeit der Stiftungsthat der sichtbaren Kirche durch die schöpferische Wirksamkeit der Apostel des Herrn, sie selbst hat sich, absichtslos und unbewusst, in Kraft einer inneren Nothwendigkeit ihrer Natur, auch eine Ausdrucksweise geschaffen, die, während sie so weit abgeht von allen sonst gewöhnlichen Weisen schriftstellerischer Mittheilung, gerade dazu erforderlich war, jener Offenbarungsthat den Charakter anschaulicher Gegenständlichkeit zu ertheilen für alle nachfolgenden Zeiten, der in ihrer Bestimmung lag.

168. Der Charakter der apostolischen Sendschreiben steht in einer denkwürdigen Mitte zwischen der Art und Weise blosser Privatbriefe, und der Beschaffenheit solcher Schriften, welche durch die Absicht ihrer Verfasser für Oeffentlichkeit im vollen Umfange bestimmt sind. Er theilt mit der ersteren die Unbefangenheit, die Unwillkührlichkeit, ja die Bewusstlosigkeit in Bezug auf alle die Wirkungen, welche für eine Schrift nur dann, wenn sie in die volle Oeffentlichkeit eintritt, ermöglicht werden. Mit eigentlichen Schriftwerken aber hat er gemein jene energischere Sammlung der hervorbringenden Geisteskraft, zu welcher der Mensch in der Regel nur dann befähigt ist, wenn er einer Menge gegenübertritt und auf diese durch sein schriftliches Wort, abgetrennt von seiner persönlichen Erscheinung, wirken soll. Wesentlich durch diese sonst getrennten, aber in ihnen verbundenen Eigenschaften, deren Vereinigung sich für die Apostel und Apostelschüler auf ganz ungesuchte Weise durch die Verhältnisse ihres Berufs ergab, sind die apostolischen Briefe, ohne Bewusstsein und Absicht ihrer Verfasser, zu Gefässen einer Geistesoffenbarung geworden, deren Dasein in fortdauernd gegenwärtiger Wirksamkeit eben nur durch sie den nachgeborenen Geschlechtern vermittelt wird.

Die Maxime, welche mit Bezug auf Hamann Göthe für eine zwar „herrliche,“ aber „schwer zu befolgende“ erklärt hat, — „von Leben und Kunst möge sie freilich gelten, bei jeder Ueberlieferung durchs Wort dagegen, die nicht gerade poetisch ist, finde sie grosse Schwierigkeit,“ — die Maxime: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch That oder Wort oder sonst hervorgebracht, muss aus sämmtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich:“ dieser grosse Grundsatz findet sich durch Gunst von Umständen und Verhältnissen, welche im Dienste des höchsten providentiellen Offenbarungszweckes hier so, wie sonst nie, weder früher, noch später zusammengetroffen sind, an den apostolischen Briefen genau in dem Sinne verwirklicht, wie es von dem Schriftsteller, von welchem dort die Rede, zwar angestrebt, aber nicht erreicht worden ist.

169. Wenn je einem andern Schriftwerke, so werden wir, nach dieser Bezeichnung ihres Charakters, den apostolischen Briefen eine stets neu sich bewährende Kraft der Selbstbeglaubigung zutrauen dürfen für Alle, an welche die in ihnen enthaltene Offenbarung gerichtet ist. Die historische Kritik, die auch an ihnen, wie an Geschichtsurkunden jeder Art, ihr Recht gelten machen darf, sie ist hier mehr noch als anderwärts, in Ermangelung ausreichender äusserer Merkmale, auf die inneren angewiesen, um über Aechtheit, Vollständigkeit und Unverfälschtheit dieser Urkunden überall im Einzelnen zu entscheiden. Als wahrhaft apostolisch wird sie nur solche Schriften anerkennen, welche, gleichviel von wem verfasst, das Zeugniss des Geistes für sich haben, dass sie nur von einem „Geistesträger“ (*πνευματόφορος*) herrühren können. Auch die unächten sind jedoch nicht ohne Weiteres aus der Reihe der Offenbarungsurkunden auszumerzen, obgleich sie nicht in demselben Sinn für Gefässe einer Offenbarung gelten können, die sich wesentlich an die Persönlichkeit der Verfasser knüpft.

Der Begriff des *testimonium Spiritus Sancti* bezieht sich, wie schon Ernesti gezeigt hat, in dem Gebrauch, den die alten Kirchenlehrer von ihm machen, nicht ausschliesslich auf die Inspiration der Schrift, am wenigsten auf die Inspiration des Buchstabens der Schrift. Erst die protestantische Dogmatik hat ihm, um die exclusive Stellung dadurch zu unterstützen, welche sie dem Schriftglauben zutheilt, diese Bedeutung angewiesen. Da nun kann freilich die Absicht nicht vorausgesetzt werden, ihn, diesen Begriff, als ein kritisches Princip erscheinen zu lassen, in dessen Kraft ein Urtheil über das Ob und das Wie der Eingebung einer biblischen Schrift gebildet werden soll. Ist aber der Begriff dieser Eingebung auf seinen richtigen Sinn zurückgeführt: dann wird man es in der Natur der Sache begründet finden, wenn auch das *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν* 1 Kor. 2, 13 in einer Weise gedeutet wird, welche dem so gefassten Inspirationsbegriffe entspricht, und also ein selbstständiges Urtheil über den Gegenstand des Inspirationsglaubens einschliesst. — Der Buchstabenglaube des modernen Orthodoxismus hat die Gefahr, die für ihn darin liegt, wenn die Autorität der Schrift wesentlich auf das Zeugniss des heiligen Geistes gestellt wird, gar wohl bemerkt. Er liebt es daher, das Gewicht dieses „subjectiven“ Beweises in den Hintergrund zu drängen, und in offenbar katholisirender Weise auf die „objective“ angeblich historische Beglaubigung der apostolischen oder prophetischen Verfasserschaften durch das Zeugniss der Kirche zurückzukommen.

170. Eine Kritik, so aus dem Mittelpunct lebendiger Anschauung des wahren Geistes und Wesens der apostolischen Persönlichkeiten

heraus geübt, wird nicht umhin können, die Bedenken zu theilen, welche neuerdings gegen einige der angeblich apostolischen Briefe von mehreren Forschern geäussert worden sind. Wiefern sie aber in jener Anschauung den rechten Maassstab besitzt, so wird sie auf der einen Seite die Kritik von Ausschweifungen zurückrufen, welche durch den Mangel eines derartigen geistigen Maassstabes verschuldet sind, auf der andern aber wird sie sich gerade dadurch mit neuen kritischen Wahrnehmungen bereichert finden. Durch unvermeidliche Negationen vermittelt, werden ihr Ergebnisse positiver Art aufgehen, wie sie auf keinem andern Standpuncte der Forschung mit gleicher Sicherheit zu gewinnen sind; Ergebnisse, wodurch zugleich jene Anschauung selbst, von der eine solche Kritik ihren Ausgang nimmt, gestärkt und bekräftigt wird.

Nur das Gefühl der Autorpflicht, in den übersichtlichen Bemerkungen über den Charakter der Hauptheile der heiligen Schrift, welche dem Zusammenhange dieser Einleitung sich mit innerer Nothwendigkeit einfügen, nicht wider eine vorhandene bessere Einsicht eine Lücke zu lassen, hat mich bestimmen können, auf gewisse Ergebnisse einer positiven Kritik namentlich der Paulinischen Schriften hier im Vorbeigehen hinzudeuten, in deren Besitz ich zu sein mir bewusst bin, obgleich ich damit öffentlich hervorzutreten noch keine Veranlassung gefunden habe, und am wenigsten das gegenwärtige Werk als den geeigneten Ort für ihre Begründung und Ausführung ansehen kann. Ich weiss nur zu wohl, wie leicht solche Andeutungen dem Vorwurf einer leeren Prahlerei ausgesetzt sind. Die gegenwärtige ist es um so mehr, als die kritischen Ergebnisse, die ich meine, auch wenn ich sie hier ausführen könnte, in unserem heutigen theologischen Publicum nur einem allgemeinen Unglauben begegnen würden. Doch haben sie ihre Anknüpfpuncte in manchem vor der Kritik schon Geleisteten; die Verwerfung z. B. der sogenannten Pastoralbriefe, so wie auch des zweiten Petrinischen, darf ich schon beim gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik als ein mit gleicher Sicherheit, wie die oben bezeichneten Ergebnisse der alttestamentlichen, festgestelltes Resultat betrachten. Auch hat an dem Gewinn dieses Resultates schon jene Anschauung, die ich als den eigentlichen Lebenspunct einer ächten positiven Kritik der apostolischen Schriften zu betrachten mich berechtigt weiss, jedenfalls, wenn auch noch nicht zu hinlänglicher Klarheit entwickelt, ihren Antheil, die Anschauung des charakteristischen Gepräges, den der Stil eines Verfassers, an dessen Werken eine solche Kritik soll geübt werden können, nothwendig tragen muss, und den der Stil z. B. des Apostels Paulus in einem Grade trägt, welcher ihn für denjenigen, der auf ihn sein Augenmerk richtet, zu einem völlig sichern Kriterium des Aechten und des Unächten zu machen allerdings geeignet ist; wenn auch freilich eine Kritik, welche diesem Kriterium folgt, es sich ge-

fallen lassen muss, von allen denen, welchen für die Eigenthümlichkeit solchen Stiles der Sinn noch nicht aufgegangen ist, der subjectiven, Willkühr bezüchtigt zu werden. — Dass ich derjenigen Schule, welche, bei der Flucht der übrigen vor aller neutestamentlichen Kritik, sich für den Augenblick fast in den Alleinbesitz derselben gesetzt hat, den Besitz dieses allein richtigen Maassstabes nicht zugestehen kann, dies freilich wird man aus dem Gesagten schon entnommen haben. Uebrigens, wie dringend auch im Interesse eines vom Geiste ächten Verständnisses beseelten Bibelstudiums das Bedürfniss einer solchen Kritik mir gefordert scheint, so bin ich doch weit entfernt, den unmittelbaren materiellen Nutzen der auf diesem Wege zu gewinnenden kritischen Resultate für den Lehrbestand einer philosophischen Dogmatik, sei es im positiven, oder im negativen Sinne sehr hoch anzuschlagen. Ich selbst bin auf die Ergebnisse, die ich für die richtigen erkenne, sowohl in Betreff der apostolischen Briefe, als auch der Evangelien, auf einem Wege gelangt, der durchaus nichts mit der Dogmatik gemein hat, und von dem Inhalt meiner speculativen Ueberzeugungen ganz unberührt bleibt.

Von der Hand des Apostels Paulus besitzen wir eine Urkunde, welche in allen ihren Theilen den Stempel der vollständigsten Integrität und Aechtheit trägt, und uns ein so klares, innig lebendiges, in den schärfsten Zügen ausgeprägtes stilistisches Bild seiner persönlichen Eigenthümlichkeit giebt, wie dies auf gleich engem Raume ein Schriftwerk anderer, als der oben (§. 168) bezeichneten Art, nie würde haben leisten können. Diese Urkunde ist der erste Korintherbrief. Es versteht sich, dass der Charakter dieses Briefes nicht unmittelbar und ohne Weiteres zum Maassstabe des kritischen Urtheils über die andern unter dem Namen des Apostels überlieferten Schriften gemacht werden darf, in der Weise, dass etwa jede solche, die nicht genau dasselbe leistet, für seiner unwürdig erklärt und ihm abgesprochen würde. Allerdings aber gewährt das Vorhandensein einer solchen Urkunde, wenn die Beschaffenheit dieser andern Schriften kritische Zweifel über ihren Ursprung unvermeidlich macht, den unschätzbaren Vortheil eines Leitsterns, den wir bei dem Bemühen, in diesen Schriften selbst die Kriterien des Aechten und der Zusammensetzung dieses Aechten aufzufinden, im Auge behalten müssen. Diesem Leitstern vertrauend, jedoch nicht in der Weise einer Magie, die ich mir etwa von ihm ausgehend dächte, habe ich in jahrelang fortgesetzter und immer neu wieder aufgenommener Untersuchung folgende Ergebnisse gefunden. Einer gleichen Reinheit der ursprünglich apostolischen Textesworte können sich, wenn wir von dem kleinen Briefe an Philemon absehen, neben dem genannten, unter den paulinischen Briefen nur noch zwei andere rühmen, der zweite Korintherbrief und der erste Brief an die Thessalonicher. Aber der zweite Korintherbrief ist aus drei verschiedenen, zu verschiedenen Zeiten an die Gemeinde von Korinth gerichteten Sendschreiben zusammengesetzt, von denen das erste, welches den Anfang und die Hauptmasse der Urkunde nach ihrem gegenwärtigen Bestande hergegeben hat (Cap. 1—7), das späteste ist.

Eine ähnliche Zusammensetzung findet auch noch bei zwei andern jener Urkunden statt, dem Römerbriefe und dem Philipperbriefe. In den Römerbrief ist (Cap. 9—11 und Cap. 16, V. 1—20) ein anderes Sendschreiben eingeschoben, von welchem wir nach 16, 3 annehmen müssen, dass es an eine kleinasiatische Gemeinde, wahrscheinlich die Ephesinische, gerichtet war. Der Philipperbrief besteht aus zwei Sendschreiben an die Gemeinde zu Philippi, von denen das zweite, in seinem Eingange, wie alle diese eingeschobenen Stücke, verstümmelt, Cap. 3, V 3 beginnt. Aber beide Urkunden, der Römerbrief und der Philipperbrief, sind, was von dem zweiten Korintherbriefe nicht gilt, überdies mit einer fortgehenden Reihe von Interpolationen durchwoben, welche den ächt apostolischen Charakter ihres Stiles an vielen Stellen bis zur Unkenntlichkeit entstellen, und jene Verworrenheit des Sinnes verschuldet haben, die namentlich den Römerbrief seit alter Zeit zu einem Kreuz der Ausleger, und, durch die nothgedrungene Künstlichkeit, innere Unwahrheit und Unnatur dieser Auslegungen, zu einer Pest des theologischen Studiums gemacht hat, dessen edelstes Kleinod er durch den Gehalt seiner Grundgedanken zu werden berufen war. Dasselbe Schicksal der Entstellung durch eine von Anfang bis zu Ende den apostolischen Text interpolirende Hand hat zwei andere, nicht minder edle Denkmale des apostolischen Geistes getroffen, den Galaterbrief und den Kolosserbrief, bei denen aber der apostolische Grundtext selbst ein einfacher, nicht, wie im Römer- und Philipperbriefe, ein aus mehreren Sendschreiben zusammengesetzter ist. Ich zweifle nicht, dass es eine und dieselbe Hand ist, welche in einer Zeit, die über jeden kirchlichen Gebrauch derselben hinaufreicht, alle diese vier Urkunden interpolirt, und in den zwei ersten die Zusammenschmelzung des Heterogenen zu einer Gesammtmasse vollzogen hat. Denn die Manier des Einschaltens und der Charakter der eingeschalteten Zusätze gleicht sich in ihnen allen auffallend. Aus diesem Umstand erwächst für das Geschäft der Reinigung des Textes, dem ich, wie gesagt, einen jahrelangen stillen Fleiss zugewandt habe, welchen ich nicht bereue, auch wenn es mir nicht beschieden sein sollte, seine Früchte anerkannt zu sehen, eine beträchtliche Erleichterung, und die Möglichkeit eines vollständigen Gelingens wird ausserdem noch durch einen andern nicht minder glücklichen Umstand herbeigeführt. Es hat nämlich der Interpolator für die Worte des Apostels die achtungsvollste Scheu gehegt, und, wie ich anzunehmen geneigt bin, keines derselben gestrichen; ausgenommen die Eingänge der eingewobenen Briefstücke, die er in seiner Weise durch interpolirte Worte (Röm. 9, 1—5. Phil. 3, 2) zu ersetzen Sorge getragen hat. — Für durchgehends unapostolisch in ihrer wörtlichen Fassung halte ich den Brief an die Epheser diese offenbare Paraphrase des Kolosserbriefes, den zweiten an die Thessalonicher, vielleicht mit Ausnahme der Schlussworte, und den ersten an Timotheus. Der zweite an Timotheus und der Brief an Titus haben einen authentischen Kern, aber freilich nur an dem, was seinem Inhalt nach vielmehr wie die Schaale aussieht: nämlich

2 Tim. 4, 9—22 und Tit. 3, 12—15. — Die Möglichkeit einer solchen Benutzung und Ueberarbeitung apostolischer Schriften, welche für uns freilich etwas äusserst Befremdendes hat, würde sich am leichtesten erklären, wenn man annehmen wollte, — und ich sehe wenigstens keinen entscheidenden Grund, der uns an solcher Annahme verhindern könnte, — dass wenigstens der Anfang dazu unter des Apostels Augen, mit seiner Bewilligung und in seinem Auftrag geschehen sei. Dann würde auch das Wegfallen der Eingänge jener in den Römerbrief, den zweiten Korintherbrief und den Philipperbrief eingeschobenen Sendschreiben das Bedenken nicht erregen, welches ausserdem bei der Treue, mit der sonst des Apostels Worte bewahrt sind, sich freilich nicht ganz beseitigen lässt.

Unter den übrigen Apostelschriften ist der erste Johannesbrief an Aechtheit und Reinheit des apostolischen Charakters dem ersten Korintherbriefe ebenbürtig. Dadurch wird zwar die Verfasserschaft des Apostels nicht ohne Weiteres erwiesen, — gilt ja doch von dem Charakter des Hebräerbriefs, dessen Verfasser kein Apostel ist, ganz Entsprechendes; — aber die Frage hinsichtlich des johanneischen Evangeliums würde ganz anders stehen müssen, als sie wirklich steht, wenn aus ihr gegen die, auch äusserlich so wohl bezeugte Authentie des Briefes ein giltiges Zeugniss entnommen werden sollte. Nicht ein Gleiches gilt von den beiden kleineren Johannesbriefen. Den ersten Petrusbrief mag für ächt halten, wem ein Cento aus paulinischen Reminiscenzen eines der Häupter des Apostelkreises nicht unwürdig scheint. Ueber den zweiten kann unter den Urtheilsfähigen kein Zweifel sein. Auch die Briefe des Jakobus und Judas betreffend, so scheint mir ihre Schreibart so wenig, wie die historischen Umstände ihres Inhalts, der Annahme günstig, dass sie wirklich von den Brüdern des Herrn herrühren sollten.

171. Zu dem Charakter der zuletzt besprochenen Urkunden, nämlich der ächten unter ihnen, in geradem Gegensatz, ist von den historischen Schriften des Neuen Testamentes zu bemerken, dass sie, als schriftstellerische Werke betrachtet, einer entsprechenden Kraft unmittelbarer Selbstbeglaubigung entbehren. Obgleich Geschichte zu schreiben ausdrücklich beabsichtigend, zeigen sich ihre Verfasser doch der Gesetze historischer Wissenschaft und Darstellung in wesentlichen Puncten unkundig. Sie bethätigen weder eine ausreichende sachliche Erkenntniss des Gegenstandes ihrer Darstellung, noch die Fähigkeit des Urtheils, Elemente, welche der historischen Wahrheit fremd sind und ihren Charakter beeinträchtigen, von derselben fern zu halten. Derartige Mängel würden durch die Bürgschaft, welche für die Glaubwürdigkeit dieser Geschichtsurkunden in den Namen der Verfasser zu liegen scheint, denen sie die kirchliche Ueberlieferung zuschreibt, selbst dann nicht aufgewogen werden,

wenn die Zweifel, welche hieraus für die Genauigkeit dieser Ueberlieferung erwachsen müssen, vollständiger, als es in der That der Fall ist, in Bezug auf die Namen, auf die es hiebei am meisten ankommt, sich durch äussere Gründe niederschlagen liessen.

172. Dem ungeachtet sind und bleiben auch diese Urkunden, und gerade sie vor allen anderen so des Neuen wie des Alten Testamentes, die vollgiltigsten und vollgehaltigsten Zeugnisse für die göttliche Offenbarung, die wir besitzen. Auch bei ihnen kann und muss, in Ermangelung einer hinreichenden äussern Beglaubigung, das Zeugniss, welches der Geist in ihnen für den Offenbarungscharakter ihres Inhalts ablegt, zugleich als Selbstzeugniss dienen für Werth und Glaubwürdigkeit der Urkunden ausdrücklich als solcher. Beides jedoch nicht ganz in derselben Weise, wie bei den apostolischen Briefen. War nämlich dort der Geist, der solchergestalt für sich selbst und für die sich offenbarende Gottheit zeugt, der persönliche, von dem heiligen Geiste der Gottheit erfüllte Geist ihrer Verfasser: so ist es hier vielmehr der Geist des Gegenstandes der Ueberlieferung. Es ist ein Geist, zu dem sich der Geist der Verfasser, wer diese auch mögen gewesen sein, in alle Wege nur als dienendes Werkzeug hat verhalten können.*)

*) *Spiritus S. notarii, tabelliones* oder *amanuenses* kann man, in Ansehung ihres unfreien Verhältnisses zu dem unschätzbaren Gehalt, den sie überliefert haben, mit Wahrheit die Evangelisten nennen, wenn auch, wie sich von selbst versteht, nicht ganz in dem Sinne eines Quenstedt.

173. Der Geist, den ich meine, ist zwar auch in diesen historischen Schriften ein mehrgestaltiger. In mehr als einem Sinne lässt sich der eben ausgesprochene Satz vertheidigen, dass sie von einem Geiste Zeugniss geben, der nur unvollkommen sich ihnen selbst und ihrem schriftstellerischen Charakter, nur unvollkommen sich den Personen ihrer Verfasser einverleibt hat. Er gilt von den schönen Sagen aus der Kindheit des Heilandes, mit denen die Verfasser zweier unserer Evangelien die ersten Blätter ihrer Schriftwerke geschmückt haben.*) Er gilt von der Entstehungsgeschichte der apostolischen Gemeinde, welche Lukas verzeichnet hat; offenbar nur in sehr unvollständigen Zügen, aber aus denen ein Geist zu uns spricht, mächtiger als das Bewusstsein des Geschichtschreibers, der ihn in seiner wahren Grösse nicht hat fassen können. Aber vor Allem ist in dem von uns ausgesprochenen Satze der Geist jenes Göttlichen gemeint,

dessen Thaten und Lehre, dessen Lebensgeschichte und Persönlichkeit den geschichtlichen Inhalt der vier Evangelienschriften bilden.

*) Wenigstens in gleichem Grade, wie bei einigen Partien der Genesis und der Geschichte Mose's, wenn nicht in noch höherem, ist bei der Kindheitssage der je zwei ersten Capitel des Matthäus- und des Lukasevangeliums ein vollgewichtiges positives Interesse vorhanden, nicht nur den Namen des Mythus auf sie anzuwenden, sondern sie auch als wirkliche, symbolische Mythen, ganz nach Analogie der Götter- und Heroenmythen des hellenischen Heidenthums zu behandeln. Denn nur bei solcher Behandlung kommt die in Wahrheit überschwängliche Fülle des ächten Offenbarungsgehalts an den Tag, der von dem dichtenden Geiste der urchristlichen Gemeinde in sie hineingelegt ist, während sie dagegen, als wirkliche Geschichte angesehen, das wahre geistige Verständniss der Persönlichkeit und Lebensgeschichte des Heilandes unmöglich machen würden. Eben dabei wird aber zugleich auch klar, wie wenig der Geist, der diese Sagen geschaffen hat, von den Verfassern der beiden Evangelien begriffen worden ist. — In den übrigen Theilen der Evangelien und in der Apostelgeschichte verhält es sich anders. Dort liegt die Grösse des Geistes, dem die Verfasser nicht gewachsen waren, nicht in mythischer Dichtung, welche daselbst nur eine untergeordnete Stelle einnimmt, sondern in dem Grund und Zusammenhang der geschichtlichen Thatsachen selbst, die sie zu berichten hatten.

174. Die Art und Weise, wie die Offenbarung dieses Geistes sich einer urkundlichen Ueberlieferung einverleibt hat, deren Beschaffenheit in Bezug auf schriftstellerische Kunst so niedrig steht, ist eine völlig einzige, mit keiner verwandten Erscheinung im ganzen weiten Gebiete der Geschichte und ihrer Literatur vergleichbar. Denn wo sonst wäre es geschehen, dass mündliche Reden, von fremder Hand aus persönlicher Erinnerung der Verfasser oder aus der Ueberlieferung durch Andere aufgezeichnet, und in den dürftigen Rahmen einer Geschichtserzählung gefasst, welche, abgesehen von jenen sagenhaften Beimischungen, die auf das Verständniss der Reden nur störend wirken können, ganz allein von ihnen ihre Füllung und Belebung erhält, — dass, sage ich, solche Reden uns ein so vollständiges und abgerundetes, so sprechend wahres und so geistvoll lebendiges Charakterbild erblicken liessen? Das synoptische Charakterbild des Heilandes ist unverkennbar das Werk einer Geistesmacht, der keine andere, die je unter Menschen aufgetreten ist, verglichen werden kann. Dieselbe hat der mündlichen Rede des Herrn nicht nur an sich selbst jene Kraft geistiger Selbstoffenbarung ertheilt, durch die jedes andere sonst bekannte Beispiel ähnlicher Kraftwirkung so weit überflügelt wird,

sondern sie hat auch eine wörtliche Bewahrung und Wiedererzeugung dieser Reden im Gedächtniss der Hörer in einem Umfange möglich gemacht, der schwerlich anderwärts seines Gleichen findet.

Vergl. die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" S. 214 ff.

175. Weil dem so ist, so brauchen wir nicht weiter zu fragen nach einer äussern Beglaubigung der evangelischen Geschichte, oder nach einer derartigen inneren, wie sie in andern Fällen der schriftstellerische Charakter eines Geschichtswerkes durch die seinem Gattungscharakter zukommenden Tugenden (§. 171) gewährt. An ihre Stelle tritt, so viel die drei ersten Evangelien unsers Kanons betrifft, die so zu sagen physiognomische Wahrheit des Charakterbildes von Christus, welches für sich allein ihren wesentlichen Inhalt ausmacht, den Inhalt, auf welchem für sie die Bedeutung göttlicher Offenbarung beruht. Wie wir dieses Charakterbild nicht der schriftstellerischen Kunst evangelischer Geschichtschreibung verdanken, so wird auch seine beglaubigende Kraft nicht ohne Weiteres sich über den ganzen Umfang dieser Geschichtsdarstellung erstrecken können. Sie gilt zunächst nur dem eignen Gehalt des Charakterbildes, und daneben denjenigen Zügen und Inhaltsmomenten der Darstellung, welche durch ihren innern organischen Zusammenhang mit demselben den Beweis für ihre geschichtliche Wahrheit führen.

176. So geschieht es, dass jener durch innere Wahrheit sich selbst beglaubigende Kern der evangelischen Geschichtsdarstellung seinerseits die Bedeutung eines kritischen Princips gewinnt für die Beurtheilung nicht allein des Inhalts der Urkunden, sondern auch der Urkunden selbst nach ihrer schriftstellerischen Beschaffenheit. Nur wer die Eigenthümlichkeit dieses Kernes sich in lebendiger Anschauung zum Bewusstsein gebracht hat, und von dem Standpunct dieses Bewusstseins aus sich die allseitige Erkenntniss und Durchdringung desselben zum Ziele seiner Forschung setzt: nur einem Solchen kann, nur einem Solchen wird es gelingen, auch in die Entstehung, in die Quellen und in die Composition der drei synoptischen Evangelien die kritisch bewährte Einsicht zu gewinnen, ohne welche das eben bezeichnete Ziel, und mit demselben die wissenschaftliche Erkenntniss seines Inhalts, die Erkenntniss dieses wahren Mittelpunctes der weltgeschichtlichen Gottesoffenbarung, nicht zu erreichen ist.

Das hier bezeichnete Princip, ganz analog dem vorhin bezeichneten für die Kritik der apostolischen Briefe (§. 169 f.), und nur in dem

oben (§. 172) angedeuteten Umstande von ihm unterschieden, ist der Evangelienkritik, wie sie bisher meist geübt worden ist, eben so fremd geblieben, wie der Kritik dieser Briefe. Aus diesem Mangel erwächst für die auf dem alten Standpunct beharrende oder zu ihm zurückkehrende Theologie ein Recht, gegen diese Kritik den Vorwurf des Unglaubens zu erheben, oder sie als eine einseitig negative zu bezeichnen. Denn in Ermangelung der einzig wahren positiven Grundlage einer solchen Kritik ist das, was allenfalls durch sie geleistet werden kann, in der That blos negativer Art, und die etwa verhandene Absicht, ein positives Resultat gewinnen zu wollen, kann an diesem Charakter nichts ändern. Die moderne Schule dieser Kritik, die neuerdings sogenannte Tübinger, hat ihre Aufgabe wesentlich schon in ihrem ersten Werke, dem „Leben Jesu“ von Strauss vollzogen. Was seitdem von ihr geleistet worden, das besteht, insofern es ihr Eigenthum ist, in Hypothesen über vermeintliche Absichtlichkeiten der verschiedenen Evangelienschriften, welche nur bei gänzlicher Verkennung des Gesichtspunctes, aus welchem diese Urkunden betrachtet sein wollen, möglich waren. — Mit dem Thun dieser Schule nicht verwechselt zu werden darf die Kritik beanspruchen, welche der Verfasser des gegenwärtigen Werkes in seinem Buche über evangelische Geschichte an den Urkunden dieser Geschichte geübt hat. Dieselbe hat auf Resultate geführt, von denen zwar eben so wenig, wie von den entsprechenden kritischen Resultaten in Bezug auf die paulinischen Briefe (§. 170), behauptet werden darf, dass sie für die richtige Methode dogmatischer Benutzung des Inhalts jener Offenbarungsurkunden unentbehrlich sind, die aber für denjenigen, der einmal sich in den Besitz des hier von uns bezeichneten richtigen Princips einer positiven Evangelienkritik gesetzt hat, auf so leichtem und so ungesuchtem Wege sich ergeben, und den bisher als so schwer verworren betrachteten Knäuel der Composition und des gegenseitigen Verwandschaftsverhältnisses der synoptischen Evangelien auf so einfache Weise lösen, dass sie vermöge dieser Eigenschaften nicht blos als eine Consequenz, sondern auch als eine Bewährung des Princips betrachtet werden dürfen, und eben dadurch, wie ich gaube annehmen zu dürfen, ein Interesse auch für die philosophische Dogmatik gewinnen, für welche die Anerkennung jenes Princips nicht blos von Wichtigkeit, sondern gradezu eine Lebensfrage ist. In einem Hauptpuncte, die Stellung des Marcus betreffend, als des Urevangelisten, dessen Werk von den beiden andern Synoptikern überarbeitet worden ist, traf ich mit dem gleichzeitig erschienenen „Urevangelisten“ von Wilke; in demselben und in einem zweiten Puncte, nämlich dass, neben Marcus, eine zweite gemeinschaftliche Quelle beider Evangelien, (die übrigens von einander unabhängig gearbeitet sind), die von Papias, mit Marcus zusammen, als erste evangelische Aufzeichnung erwähnte hebräische Spruchsammlung (*λόγια κυριακά*) des Apostels Matthäus ist, mit den später hervorgetretenen, aber nach der Gewohnheit dieses Gelehrten ihre Vorgänger ignorirenden Arbeiten Ewalds zusam-

men. Ergänzungen jener meiner früheren Arbeit, die ich seitdem gefunden habe, behalte ich mir für zukünftige Mittheilungen vor; eine nicht unwesentliche habe ich bereits in einer Recension des bekannten Werkes von Bruno Bauer (Neue Jen. Lit. Zeit. 1843, Nr. 14.) mitgetheilt.

177. Nicht ein Gleiches, wie von den drei ersten Evangelien, gilt, die wörtliche Ueberlieferung jener authentischen Reden betreffend, deren Stil uns allein in voller Lebendigkeit und individueller Wahrheit die Anschauung der Persönlichkeit des göttlichen Meisters geben kann, von dem Evangelium, welches den Namen des Apostels Johannes trägt. Dennoch behauptet gerade in denjenigen ihrer Bestandtheile, welche der Ueberlieferung von Reden und Aussprüchen des Erlösers gewidmet sind, auch diese Evangelienschrift den Werth und Vollgehalt einer ächten Offenbarungsurkunde. Wir lernen aus ihr die Gestalt kennen, welche die Persönlichkeit und die Lehre des historischen Christus in der Seele und in dem Bewusstsein desjenigen seiner Jünger angenommen hat, dessen Anschauungen für die werdende Gemeinde zu einem ihrer wichtigsten Lebenselemente geworden sind. Die Einkleidung dieses Redestoffes aber in das Gewand einer evangelischen Geschichtserzählung kann ich nur als den wenig gelungenen, von durchgängiger Unkunde des wahren Sachverhalts zeugenden Versuch einer fremden, unbekannten Hand ansehen. Ihn als solchen zu erkennen, wozu bis jetzt nur Wenige den Muth gehabt haben, dies erscheint mir als eine nothwendige Bedingung wahrhafter geschichtlicher Einsicht in das Wesen der Offenbarung, deren Träger Jesus Christus ist.

„Wenn irgendwo der Spruch des alten Hesiod sich bewährt, dass die Hälfte mehr als das Ganze ist: so ist es an dem Janusbilde, welches von der Persönlichkeit des Herrn aus der Vermengung der synoptischen und der johanneischen Züge hervorgeht. Ertrage es, die eine Hälfte dieses Doppelbildes aufzugeben, und die andere wird dir sogleich in einer zuvor nicht geahneten Herrlichkeit leuchten, während, so lange du beide in Vereinigung festzuhalten dich bemühst, die Anschauung der einen dir nothwendig durch die andere getrübt und verkümmert wird!“ So schrieb ich vor Jahren, schon damals auf jene noch frühere Darstellung in meinem Geschichtswerke mich zurückbeziehend, und diese Grundwahrnehmung, welche jetzt denn doch wohl von noch Manchen getheilt wird, auch die sich nicht gerade öffentlich darüber haben vernehmen lassen, hat sich mir bei jedem erneuten Rückblick auf den grossen Gegenstand dieser Untersuchung, bei jeder Prüfung der abweichenden Ergebnisse fremder Darstellungen aufs Neue bewährt. Dieselbe Gewissheit hat für mich jene zweite Grundwahrnehmung behalten,

mit der sich bis jetzt noch Wenigere, als mit jener ersten, haben befreunden wollen, die Unterscheidung ächt johanneischer Grundbestandtheile des Evangeliums von einer spätern Redaction, wodurch diese Bestandtheile erst die Gestalt einer evangelischen Erzählung erhalten haben. Die vermeintliche Gleichartigkeit seiner Bestandtheile muss ich als ein ganz grundloses Vorurtheil der negirenden Tübinger Schule eben so, wie der modernen Rechtgläubigkeit ansehen, und ich finde dieses Vorurtheil auf der letztern Seite um so mehr zu beklagen, je unnatürlicher der Zwang ist, den sich fortwährend Exegese und Geschichtschreibung anthun muss, um eine so gänzlich verunglückte Darstellung, wie die der erzählenden Theile dieses Evangeliums ist, des Apostels würdig zu finden. Solcher Zwang würde für sich allein hinreichen, ein Element von Unwahrheit und Unlauterkeit in das theologische Studium zu bringen; ganz eben dies gilt jedoch von dem Zwange, den sich die Auslegung bei jenem Theile der paulinischen Schriften anthut, in welchem sie die auf die gewaltsamste Weise dieselben verunstaltenden Interpolationen nicht gewahr werden will. Den wunderlichen Versuch einer pragmatisirenden Harmonistik, mit welchem neuerlich Ewald hervorgetreten ist, kann ich nur als ein Zeichen der beklagenswerthen Verdüsterung dieses edlen Geistes betrachten, die sich nicht erst seit heute und gestern in so manchen betrübenden Symptomen kund giebt. — Für die apostolische Authentie der didaktischen Theile des Evangeliums bürgt dagegen die ganz unleugbare Uebereinstimmung ihres Geistes und ihres Stiles mit dem ersten johanneischen Briefe, welchen dem Apostel abzusprechen auch nicht der mindeste irgend stichhaltige Grund vorhanden ist. — So weit also sind mir, wie gesagt, die Voraussetzungen und Ergebnisse jener meiner frühern Arbeiten durchaus bewährt geblieben. Dagegen stehe ich nicht an, zu bekennen, dass der Versuch, den ich in dem grösseren historisch-kritischen Werke gemacht, die ächten Partien des Evangeliums von den unächten überall im Einzelnen auszuscheiden, ein übereilter ist, und der wissenschaftlichen Haltung entbehrt, die ihm hätte Vertrauen erwerben können. Er hat kein entschiedenes Aperçu über die Composition der Urkunde im Hintergrund, sondern er tastet unsicher am Einzelnen umher, um ein solches aufzufinden. Und leider vermag ich auch jetzt nicht, wenigstens nicht mit einiger Vollständigkeit, diesem Mangel abzuhelfen. Sowohl die Urgestalt der wenn auch sehr freien, doch ächt apostolischen Aufzeichnung von Reden, welche als von Christus gesprochene gegeben werden, als auch die Maximen, nach denen der unbekannte Ueberarbeiter zu Werke gegangen ist, und die Nachrichten, die er allenfalls dabei henutzt haben kann, — dies Alles bleibt ein Problem, dessen Lösung mir bis jetzt noch nicht in gleicher Weise, wie die Scheidung der Bestandtheile in den paulinischen Schriften und in den synoptischen Evangelien, hat gelingen wollen.

178. Die Gründung der Apostolischen Gemeinde und ihre frühesten Geschicke, die Thatsachen, mit denen der weltgeschicht-

liche Offenbarungsprocess, den wir im engern Sinn mit diesem Namen bezeichnen, seinen Schluss erreicht, haben in der Apostelgeschichte des Lukas eine Darstellung gefunden, die für sich allein zwar nur in dem kleineren Theile, in welchem ihr Verfasser als Augenzeuge berichtet, den vollen Werth urkundlicher Unmittelbarkeit in Anspruch nehmen kann. Zum Ganzen dieser Schrift nehmen jedoch im geistigen Sinne die Briefe der Apostel eine entsprechende Stellung ein, wie zur historischen Erzählung der Evangelien die in ihnen selbst berichteten Reden des historischen Christus. Sie dienen uns daher auch in entsprechender Weise als Maassstab des Urtheils für den geschichtlichen Thatbestand in jener Geschichtserzählung, welche ohne sie eben so wenig, wie dort die evangelische, für hinreichend beglaubigt würde gelten können. Durch ihre Hilfe wird uns aus dieser Erzählung eine ebenso genügende Einsicht gewonnen in die wesentliche Beschaffenheit dieses Theiles der Offenbarungsthatsachen, wie durch eine von jenem positiven Kriterium ausgehende Evangelienkritik in das Wesen der Persönlichkeit und Lebensgeschichte des Heilandes.

Auch in der Kritik der Apostelgeschichte haben sich in der jüngsten Zeit meist nur die schroffen Gegensätze laut gemacht: auf der einen Seite starre Buchstäblichkeit, auf der andern eine nur zerstörende und entweder gar nicht, oder in einer Weise, bei welcher der wesentliche Offenbarungsgehalt verloren geht, auferbauende Verfahrungsweise. Die Stelle eines positiven Princips soll bei einer derartigen Kritik auch hier die Annahme einer durchgängigen Absichtlichkeit des Schriftstellers vertreten. Gerade von solcher Absichtlichkeit ist aber der Charakter des Lukas — denn dem Apostelschüler Lukas beides, Evangelium und Apostelgeschichte abzusprechen, beruht gleichfalls auf grundloser Willkühr — so entfernt, als nur irgend möglich. Der durchgehende Charakter seiner Darstellung ist vielmehr Flüchtigkeit, mangelhafte Sachkenntniss, und vollständige Unkenntniss der Bedingungen und Erfordernisse kritischer Geschichtsdarstellung; daher die Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit in allen denjenigen Einzelheiten, die der Persönlichkeit des Verfassers ferner standen. Selbst das künstliche Zurechtmachen, wie wir es z. B. an seiner Behandlung der Christusreden im Evangelium, bei Vergleichung mit der reineren Ueberlieferung dieser Reden im Matthäusevangelium bemerken, und auf entsprechende Weise bei den Reden der Apostel in der Apostelgeschichte vorauszusetzen haben, wo nicht einmal eine gleich wörtlich treue Ueberlieferung benutzt werden konnte, — selbst dieses ist bei diesem Schriftsteller auf Rechnung nur eines übel verstandenen Pragmatismus der Geschichtschreibung überhaupt, nicht einer auf bestimmte Zwecke gerichteten Absichtlichkeit zu setzen.

DRITTER ABSCHNITT.

Von der geschichtlichen Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs.

---

180. Wir haben im ersten Abschnitt dieser Einleitung die Religion als ein eigenthümliches Gebiet menschlicher Erfahrung bezeichnet, entsprechend durch seine innere Geschlossenheit auf der einen, durch den organischen Zusammenhang seines Inhalts mit dem Inhalt anderer Erfahrungsgebiete auf der andern Seite, so wie durch die Gemeinsamkeit der Gesetze, die auch für andere Erfahrungsgebiete gelten, dem Begriffe des gegenständlichen Gebietes einer besondern Erfahrungswissenschaft. Es erwächst hieraus die Erwartung, dass sie den Gegenstand einer solchen Wissenschaft bilden wird, deren Stelle in der Gesammtheit des empirischen Wissens nach allen Beziehungen der Stelle entspricht, welche wir die Religion als Thatsache der Erfahrung in dem thatsächlichen Gesammtbereich aller menschlichen Erfahrung haben einnehmen sehen.

181. Mit dieser Erwartung steht jedoch nicht ganz im Einklang die Gestalt, in der wir allerdings auch geschichtlich aus der Religion eine Wissenschaft hervorgehen, die Religion zur Wissenschaft werden sehen. Wir finden nämlich, dass die Religion nicht in allen ihren geschichtlichen Erscheinungen, — denn die älteren Religionen bleiben, so lange sie ein geschichtliches Bestehen haben, der Wissenschaft überhaupt fremd, — aber in einigen derselben sich, anstatt zum Gegenstand, vielmehr zum Subject einer wissenschaftlichen Erkenntniss gemacht (vergl. §. 4 ff.), oder dass sie, nach dem Wort eines theologischen Denkers, eine Wissenschaft nicht sowohl von der Religion, als in der Religion hervorgerufen hat. Es tritt diese Wissenschaft ihrerseits in die Reihe der geschichtlichen Thatsachen ein, welche

den gegenständlichen Charakter der religiösen Erfahrung zu bezeichnen dienen, und wir haben daher ihren Begriff jetzt einer Betrachtung ähnlicher Art zu unterziehen, wie im Obigen die Begriffe der Religion und der göttlichen Offenbarung.

182. In dem Begriffe göttlicher Offenbarung, wenn er in der Weise aufgefasst wird, wie solches im vorigen Abschnitt geschehen ist, liegt von vorn herein eine nähere Beziehung jener Gestalt der religiösen Erfahrung, die unter diese Kategorie gestellt wird, auf wissenschaftliches Erkennen. Denn es bezeichnet ja dieser Begriff die ausdrückliche Entfernung der Hüllen, mit denen in den Anfängen der religiösen Erfahrung deren Inhalt sowohl für die Einzelnen, die ihn in ihrem Innern, als auch für die Völker, die ihn in ihrer geschichtlichen Entwickelung erleben, überdeckt ist. Zwar ist die göttliche Offenbarung an sich selbst noch nicht Wissenschaft. Es fehlt ihr, um dies zu sein, das Element der Abstraction, der ausdrücklichen Zusammenfassung ihres Inhalts und seiner Unterscheidung von sich selbst im abstrahirenden Denken. Aber es ist durch sie diese Thätigkeit des menschlichen Verstandes in Bezug auf den Inhalt der Religion unmittelbar ermöglicht, und es bedarf fortan, so scheint es, eben nur der Thätigkeit dieses Verstandes selbst, um den offenbarten Religionsinhalt zum ausdrücklichen Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss zu machen.

183. Aber nicht blos ermöglicht wird die wissenschaftliche Verarbeitung des offenbarten Religionsinhalts durch den im Christenthum vollendeten Process göttlicher Offenbarung; sie wird eben dadurch als eine nothwendige Ergänzung dieses Processes auch gefordert. Abgelöst von der äusseren sittlichen Lebensgestaltung eines einzelnen Volkes, welche in der Religion des Alten Testamentes den noch nicht vollständig offenbarten Inhalt dem Bewusstsein Aller stets gegenwärtig hielt, die an dieser Offenbarung Theil hatten, musste der jetzt in grösserer Vollständigkeit offenbarte Inhalt sich durch eine immer erneute Thätigkeit diesem Bewusstsein einverleiben, wenn die Früchte der Offenbarung nicht für das Bewusstsein verloren gehen sollten. So ist es zu verstehen, wenn Christus seinen Jüngern den Geist verheissen hatte, der sie in alle Wahrheit leiten sollte, das heisst welcher die Erkenntniss, zu der ihnen jetzt, aber nur erst jetzt, alle thatsächlichen Bedingungen gegeben waren, in der Weise eines von den Thatsachen abgezogenen gegenständlichen Wissens in ihnen erzeugen sollte.

179. Weniger noch, als irgend einer andern unter den ächten Schriften des Neuen Testaments, würde der Apokalyptischen, mit dem Namen des Johannes bezeichneten Dichtung eine selbstständige Bedeutung als Offenbarungsurkunde für sich abgesondert können zugestanden werden. Ihrem wesentlichen Charakter nach phantastische Ueberdichtung eines ihr nicht eigenthümlichen Offenbarungsinhalts, in einer Form, welche ihren Grundzügen nach den späteren Propheten des Alten Testaments entnommen ist, gewinnt sie solche Bedeutung nur im Zusammenhang mit den übrigen Urkunden, als ein Denkmal des Geistes, der in der apostolischen Kirche gewirkt hat; vielleicht auch, wenn eine wahrscheinliche Vermuthung über die Person ihres Verfassers *) sich bestätigen sollte, durch den Aufschluss, den wir aus der Erkenntniss des Dichtergeistes, welcher diesen ihren Verfasser beseelte, über manche bis jetzt räthselhaft gebliebene Umstände der evangelischen Geschichtschreibung würden entnehmen können.

*) Ich meine die von F. Hitzig in der Abhandlung: „Ueber Johannes Marcus und seine Schriften" (Zürich 1843) aufgestellte Hypothese; — auch einer der Steine, welche die Bauleute unserer gegenwärtigen Theologie und Bibelwissenschaft fast unangesehen verworfen haben. — Die jüngste kritische Schule begüngstigt die Prätendentenschaft des Verfassers der Apokalypse auf den Apostelsitz, von welchem sie den Urheber der übrigen johanneischen Schriften vertrieben hat; ohne andern Grund, so viel ich habe finden können, als um dem Letztern diesen Sitz desto sicherer zu versperren, immerhin jedoch, was die äussern Zeugnisse betrifft, die aber hier nicht entscheiden können, unter ziemlich scheinbaren Vorwänden. — Uebrigens habe ich bei wiederholtem Studium dieser Urkunde die Ueberzeugung gewonnen, dass sie voll ist von Nachklängen ächter, anderwärts nicht verzeichneter Aussprüche des historischen Christus, und dass sie durch sorgfältige Aufsuchung und kritische Benutzung dieser Nachklänge einen Werth für die Erkenntniss jenes unschätzbaren ächten Kernes der evangelischen Geschichte gewinnen kann, der bisher noch kaum geahnet worden ist.

Dem Ausspruch Joh. 11, 13 kann für sich zwar nicht mit grösserer Sicherheit, als andern Reden des johanneischen Christus (§. 177), eine wörtliche Authentie zugeschrieben werden. Aber es ist schon bedeutsam genug, dass derjenige Jünger, in dessen Geiste das speculative Element mehr als in den Andern mächtig war, ein derartiges Wort von seinem Meister vernommen zu haben sich überzeugt halten konnte.

184. Das Christenthum, indem es auf solche Weise die Selbstthätigkeit seiner Jünger in Anspruch nimmt, muss zu diesem Behuf ein Element der Geistesbildung unter ihnen voraussetzen, welches nicht seinerseits ein Ergebniss religiöser Erfahrung, ein Erzeugniss des geschichtlichen Processes der göttlichen Offenbarung war. Während im Israelitischen Volk der Offenbarungsprocess seinen Weg durchlaufen war, zu derselben Zeit hatte unter den heidnischen Völkern der alten Welt, besonders unter dem Hellenischen, der Process geschichtlicher Entwickelung des menschlichen Geistes auf andern Bahnen dem Christenthum in entsprechender Weise vorgearbeitet und sein geschichtliches Auftreten ermöglicht. In dem Bildungselement, welches aus diesem Processe hervorging, ist das Werkzeug inbegriffen, dessen der menschliche Geist bedurfte, um die Unendlichkeit des Inhalts religiöser Erfahrung, der im Christenthum ihm geboten ward, sowohl in sich zu fassen, als auch aus sich zurückzuspiegeln. Dieses Werkzeug nämlich ist die philosophische Speculation.

185. Ein Anklang philosophischer Speculation, als erster Beginn einer derartigen Lehrentwickelung, wie sie in dem thatsächlich gegebenen Stoffe religiöser Erfahrung eben nur durch das Mittel dieser Speculation erfolgen kann, ist bereits der göttlichen Offenbarung des Neuen Testamentes einverleibt. Nicht willkührlich, sondern durch die innere Natur und Nothwendigkeit der Sache getrieben, haben schon die Apostel des Herrn ein grosses Ergebniss jener Speculation sich angeeignet, die seit dem Eindringen hellenischer Geistesbildung im Volke der Israeliten Platz ergriffen und Wurzel geschlagen hatte. Sie haben davon Besitz ergriffen und den Gebrauch gemacht, den auf ihren Vorgang auch innerhalb der christlichen Kirche die Lehrthätigkeit von der speculativen Philosophie und ihren metaphysischen Ergebnissen machen soll, und den sie auch wirklich gemacht hat in allen den Zeiten, die nur irgend einer lebendigen Lehrentwickelung Raum gegeben haben.

186. Die Idee des göttlichen Logos, im alexandrinischen Judenthum aus Verbindung des alttestamentlichen Begriffs der „Weisheit,“

so wie wir denselben im Buche Hiob und in den Salomonischen Sprüchen dargestellt finden, mit Gedanken hellenischer, insbesondere platonischer Philosophie hervorgegangen, und zu einer Kategorie ausgearbeitet, in welcher zwar an sich selbst noch kein neuer Inhalt göttlicher Offenbarung über den im Alten Testament gegebenen hinaus, wohl aber für allen Offenbarungsinhalt die allgemeine, auf reinem Vernunftwege erkennbare Möglichkeit enthalten ist, sie bot sich den Apostolischen Urhebern des christlichen Lehrbegriffs als ein schon zubereitetes Gefäss dar, geeignet, den Inhalt auch der Offenbarung aufzunehmen, welche seitdem zu der früheren, der Bildung jenes Begriffs vorangegangenen hinzugekommen war.*) Dieses Gefäss ist von ihnen nicht unbenutzt geblieben, und die Eingiessung des göttlichen Inhalts in dasselbe ist selbst noch in einer Weise geschehen, der wir den Charakter einer göttlichen Offenbarung zuzusprechen guten Grund haben. Wie ein Blitz muss der Gedanke, in der Person ihres heimgegangenen Meisters die leibhaftige Gestalt des Mensch gewordenen, in menschlichem Fleisch und Blut erschienenen Logos erblickt zu haben, die Seele der ersten Jünger in dem grossen Augenblicke durchzuckt haben, der eben durch den Inhalt dieses Gedankens dem Lehrbegriffe der christlichen Kirche, und, weil ohne Lehrbegriff keine sichtbare Kirche möglich ist, der Kirche selbst in ihrer äusseren, gemeinheitlichen Gestalt den Ursprung gab.

*) Es ist ein schönes und zutreffendes Bild, wenn Hase, in den Anmerkungen zu Baumgarten-Crusius Compendium der Dogmengeschichte, den alexandrinisch-jüdischen Logosbegriff den „Goldgrund" nennt, „auf den Johannes sein geschichtliches Christusbild auftragen wollte."

187. Eusebius, im zweiten Buch seiner Kirchengeschichte, gedenkt im ersten Capitel einer Erzählung des alexandrinischen Clemens, aus den uns nicht erhalten gebliebenen Büchern der „Hypotyposen," wonach Christus der Auferstandene, Dreien seiner Jünger, dem Petrus, Johannes und Jakobus, — denselben, die vom Apostel Paulus im Sendschreiben an die Galater als Grundsäulen der Gemeinde aufgeführt werden, — besonders erschienen sei und ihnen die Gnosis, das heisst im Sinne des Schriftstellers, von welchem diese Nachricht herrührt, den tieferen speculativen Zusammenhang der Grundlehren des Glaubens, persönlich mitgetheilt habe. — Ohne Zweifel ist mit dieser Gnosis die Logoslehre, oder vielmehr ihre Uebertragung auf die Person des Heilandes und auf das in ihm vollendete Offenbarungs-

werk gemeint, und es wird dadurch diese Uebertragung eben selbst als eine Offenbarungsthat bezeichnet, in den Ausdrücken, welche die Anschauungsweise der urchristlichen Gemeinde mit sich brachte. Unter den Schriften des neutestamentlichen Kanon sind Evangelium und erster Brief des Johannes diejenigen, in denen die christliche Anwendung der Logosidee sich am Bestimmtesten gelten macht. Aber auch die Haltung der paulinischen Schriften und des Hebräerbriefes, ja in manchen bedeutsamen Zügen selbst die der synoptischen Evangelien, der Apostelgeschichte und der Apokalypse erklärt sich vollständig nicht ohne die Voraussetzung eben dieses Lehrtypus. Es ist Grund vorhanden zu der Annahme, dass derselbe, nicht ohne ausdrückliche Verabredung der Häupter der Gemeinde, auf Antrieb des Geistes, der sie beseelte, schon zu einer Zeit festgestellt worden ist, welche der Abfassung sämmtlicher Schriften unseres neutestamentlichen Kanon voranging.

Dass das Wort Logos, von hellenistischer Philosophie entlehnt, im Prolog des johanneischen Evangeliums durch eine Reflexion, die nicht von Christus selbst, sondern erst von seinen Jüngern ausging, auf die Person des Heilandes übertragen ist: dies wird wohl von Niemand in Abrede gestellt. Sollten indess die Reden des johanneischen Christus für wörtlich von Christus so, wie sie dort berichtet sind, gesprochene gelten: so würde demungeachtet nicht zu bezweifeln sein, dass Christus über die göttliche Natur seiner Person der Sache nach schon dieselbe Reflexion angestellt hätte, welche der Evangelist im Prolog über ihn anstellt; die Anwendung der Logosidee auf ihn wäre, wenn nicht dem Worte, doch dem Sinne nach von Christus selbst ausgegangen. Dies nun ist in der That auch die Voraussetzung der kirchlichen Lehre; nur dass dieselbe sich über die Bedingungen dieser Voraussetzung nicht die ausdrückliche Rechenschaft gegeben hat, welche ein über die Natur der göttlichen Offenbarung weiter aufgeklärtes Bewusstsein von ihr zu fordern berechtigt ist. Aus eben diesem Standpunct wird dann auch von den übrigen neutestamentlichen Schriften als selbstverständlich vorausgesetzt, dass ihnen die christologische Lehre, die wir aus dem Munde nicht nur des Johannes, sondern auch des johanneischen Christus vernehmen, nicht fremd sein könne. Dem gegenüber hat die jüngste kritische Schule in einem an sich ganz folgerechten, aber seinerseits einer weiteren Kritik zu unterziehenden Zusammenhange jene Voraussetzungen, eine nach der andern, in Frage gestellt. Das doppelte Misverhältniss im johanneischen Evangelium, der überlieferten Reden zu dem Geiste Dessen, aus dessen Mund sie berichtet werden, und der historischen Einkleidung zu dem Geiste der Reden (§. 177) hat den Zweifel an der Authentie der johanneischen Schriften hervorgerufen, und die Nichtunterscheidung der zwei nothwendig zu unterscheidenden Seiten

dieses Misverhältnisses hat es verschuldet, dass solcher Zweifel sich schnell zu der Hypothese einer Entstehung jener Schriften und mit ihnen der Lehre vom Mensch gewordenen Logos selbst erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts nach Christus, gesteigert hat. War diese Hypothese angenommen, so konnte es nicht ausbleiben, dass auch die übrigen neutestamentlichen Schriften, und unter ihnen zunächst die paulinischen, darauf angesehen wurden, ob sich nicht, was in ihnen jener Hypothese entgegensteht, werde beseitigen lassen. Die Kritik ist bekannt, die in diesem Sinne Dr. F. Ch. Baur an den Schriften und der Lehre des Apostels Paulus geübt hat. Gewaltsam wie sie ist, war sie doch, wie ihr Urheber richtig durchschaut hatte, eine unentbehrliche Hilfe für die erwähnte Hypothese, wenn dieselbe in ihrem ganzen Umfang sollte aufrecht erhalten werden. Dennoch war gerade dies der Punct, wo die Kühnheit des Meisters jener Schule an dem Wahrheitssinne seiner eigenen Schüler einen Widerstand finden sollte; wenn auch freilich dieser Sinn bis jetzt noch nicht hinreichend erstarkt ist, um das Truggespinnst jener Kritik vollständig zu zerreissen. Die paulinischen und die johanneischen Schriften befinden sich als Objecte dieser Kritik in einem umgekehrten Verhältniss. Dort war es nicht möglich, die Authentie wenigstens der umfangreicheren und wichtigern zu bezweifeln; das Vorhandensein einer der Logosidee verwandten Christologie in ihnen konnte eher mit einigem Schein des Rechts in Zweifel gezogen werden. Bei Johannes dagegen liegt umgekehrt diese Christologie zu Tage; die Authentie der Schriften dagegen liess sich mit scheinbarem Erfolg bestreiten. Es ist nun zu wünschen, dass eben jener Wahrheitssinn, der bereits in den Schriften einiger Glieder dieser Schule die paulinische, der johanneischen offenbar verwandte Christologie in ihr Recht wiedereingesetzt hat, sich auch in einer unbefangneren Behandlung der johanneischen Schriften bethätigen und die Ueberzeugung wiedergewinnen möge, welche für Jeden, der sich ohne Vorurtheil dem Eindruck dieser Schriften hingiebt, fürwahr nicht schwer zu gewinnen ist, dass der erste Brief und der didaktische Kern des Evangeliums unmöglich Machwerke eines Nachtreters und Verfälschers aus nachapostolischer Zeit sein können. Denn fürwahr das Zeugniss des Geistes spricht für diese Urkunden, sobald sie nur aus dem richtigen Gesichtspunct aufgefasst werden, so laut, wie für irgend welche andere. In Verbindung mit den zahlreichen unverwerflichen Zeugnissen aus der kirchlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, welche das frühzeitige Vorhandensein entweder der Urkunden selbst (nach dem bekannten Zeugnisse des Papias, jedenfalls wenigstens des Briefes), oder mindestens ihres Lehrtypus bis in seine eigenthümlichsten Ausdrücke und Wendungen hinein, ausser Zweifel stellen (so die bekannten Stellen des Ignatius, des Justinus, der Clementinen u. s. w., deren Beweiskraft innerhalb der von uns hier bezeichneten Grenzen jetzt noch verstärkt wird durch die Spuren dieses Typus bei den in der Schrift des Pseudo-Origenes dargestellten Gnostikern), nöthigt uns dieses Zeugniss das

Geständniss ab, dass jeder Zweifel an ihrer apostolischen Aechtheit, weit entfernt, das Räthsel dieses literarischen Phänomens zu lösen, vielmehr dasselbe nur noch schwieriger und verwickelter macht. Der Apostel Johannes wurde, wie Irenäus und Eusebius bezeugen, im kirchlichen Alterthum allgemein als Gründer der christlichen Schule betrachtet. Was kann darunter anders zu verstehen sein, als jene Gnosis, deren erste Anfänge in seinen Schriften ihren classischen, das heisst, — denn dieser Ausdruck sagt im Gebiete der religiösen Literatur dasselbe, was der Ausdruck classisch im Gebiete der ästhetischen, — ihren kanonischen Ausdruck gefunden haben? Wie diese Gnosis in dem nachapostolischen Zeitalter den Ausgangspunct kirchlicher Wissenschaft bilden sollte: so kann sie im apostolischen nur das Ergebniss eines geistigen Schöpferblicks gewesen sein, ganz von der Art, wie wir solchen, nach dem Charakter seiner Schriften und nach deren Verhältniss zu den übrigen des Neuen Testaments, dem genannten Apostel zuzutrauen alle Ursache haben. Für Paulus und für den Verfasser des Hebräerbriefs ist die in christlicher Weise gedeutete und angewandte Logoslehre nicht eben so, wie für Johannes, der unmittelbare Mittelpunct ihres Glaubenslebens und der darauf bezüglichen Erfahrungen; wohl aber ist sie, wie dies sich uns später bewähren wird, bei Entwickelung derjenigen Dogmen, für die sich bei ihnen der reichste Erfahrungsstoff vorfindet, ein Moment, ohne dessen Vollbesitz sich auch für sie dieses Leben nicht so, wie wir es in ihren Schriften wahrnehmen, hätte entfalten können. So gewiss aber jener Geistesblick, durch welchen Christus als der Mensch gewordene Logos erkannt ward, den Charakter einer göttlichen Offenbarung trug: so unzweifelhaft brachte es Geist und Ausdrucksweise der urchristlichen Gemeinde mit sich, ihn nicht als die Erfindung eines einzelnen ihrer apostolischen Häupter, sondern als das Ergebniss einer durch Christus den Auferstandenen diesen Häuptern, die unter einander in innigster Gemeinschaft handelten, auch gemeinschaftlich zu Theil gewordenen Erleuchtung anzusehen. Und in diesem Sinne nun scheint mir die oben erwähnte, von Clemens Alexandrinus überlieferte Sage mehr Aufmerksamkeit zu verdienen, als sie bisher gefunden hat. Sie kann dadurch nicht an Werth verlieren, dass sie auch von den Jüngern der falschen Gnosis, namentlich den Ophiten, zur Motivirung ihrer angeblichen Offenbarungen benutzt wurde; so, wie sie von Clemens berichtet wird, ist sie unstreitig auf die ächte Gnosis, d. h. auf die Logoslehre, diese *μυστικὴ παράδοσις* der alten Kirche zu beziehen. Es lag ja, wie wir uns leicht davon überzeugen könnten, wenn wir auch kein anderes unzweideutiges Beispiel davon hätten, als die Bekehrung des Apostels Paulus, — es lag der apostolischen Gemeinde so nahe, jede neue, gewaltsam in ihrer Mitte aufgehende Einsicht einer Einwirkung des erstandenen Meisters zuzuschreiben. Die drei Jünger Petrus, Johannes und Jakobus der Zebedäide hatten schon beim Leben des Meisters einen engern Kreis gebildet und waren als Glieder eines solchen mancher höhern Mittheilung gewürdigt

worden, welche die Andern noch nicht tragen konnten. Dass dieser Kreis auch nach dem Tode des Meisters noch fortbestand, und dass in ihn, statt des frühzeitig abgeschiedenen Zebedäiden, der Bruder des Herrn, Jakobus der Gerechte, der, gleich Paulus, auch seinerseits durch eine Christophanie (1 Kor. 15, 7, vergl. mit der Erzählung des Hebräerevangeliums, *Hieron. de vir. ill.* 2) zu Christus Bekehrte, eingetreten war: dies lässt sich mit Sicherheit aus Gal. 2, 9 und andern Umständen schliessen. Die Nachricht des Clemens sagt uns also nichts anderes, als dass von jenem engern Apostelkreise aus, mit welchem sich ja auch Paulus über die obersten Grundsätze und die Haltung des gemeinsamen Lehrbegriffs zu verständigen nicht unterlassen hat, eine Lehre ausgegangen ist, die in dieser Fassung von dem lebenden Christus noch nicht ausgesprochen war, eine Lehre in jener mehr speculativen Haltung, wie sie bei Clemens und andern Alexandrinern mit dem Namen der Gnosis bezeichnet wird, die erweislich in dem Begriffe des göttlichen Logos und seiner Erscheinung im Fleisch ihren Mittelpunct hat. Auf eine eigentliche Geheimlehre dagegen, worauf die Neuern diese eben deshalb ihnen für apogryphisch geltende Sage beziehen wollen, geht ihr ursprünglicher Sinn gewiss nicht.

Jener modernen Kritik gegenüber, welche den Begriff von Christus Gottmenschheit zu einem allmälig entstandenen Producte nachapostolischer Speculation machen will, wird nach dem Allen die altkirchliche Lehre Recht behalten in der Voraussetzung, dass die grossen Grundlehren des johanneischen Prologs in allen Lehrschriften des Neuen Testaments wenigstens eingewickelt sind, und auch von den historischen Schriften neben dem johanneischen Evangelium haben wir, nach allem, was wir von ihrer Entstehung wissen, Entsprechendes vorauszusetzen. Sie wird ferner Recht behalten, wenn sie voraussetzt, dass eben diese Grundlehren ein wahrer und berechtigter Ausdruck sind für den Inhalt des Bewusstseins, welches Christus von sich selbst und von seinem Verhältniss zum himmlischen Vater gehegt, wenn auch in anderer, mehr sinnbildlicher und änigmatischer Weise ausgedrückt hat, ja dass sie, als solcher Ausdruck, wesentlich noch zum geschichtlichen Gesammtprocess der göttlichen Offenbarung gehören und in demselben eine unveräusserliche Stelle behaupten. Dagegen ist jener Lehre eine wichtige, namentlich für das Verständniss der Entstehung und inneren Bedeutung des kirchlichen Lehrsystems überaus wichtige Erkenntniss fremd geblieben, welche wir durch die Irrgänge der Kritik und Afterkritik nicht zu theuer erkauft achten dürfen. Nämlich diese: dass zwischen dem Selbstbewusstsein des historischen Christus und dem apostolischen Lehrbegriff, so wie er in den Lehrschriften des Neuen Testamentes vorliegt, denen wir in dieser Beziehung auch die johanneischen Christusreden beizuzählen haben, eine grosse That des religiösen Bewusstseins in der Mitte steht. Durch diese That sind die Ergebnisse früherer Speculation in das Bewusstsein eingetreten, welche nöthig waren, um den Keim einer wissenschaftlichen, gleichfalls auf speculativem Wege zu entwickelnden

Glaubenslehre zu bilden, der aus den zuvor gegebenen Elementen göttlicher Offenbarung noch nicht hätte gebildet werden können; eben darum nicht, weil sie selbst nicht von der Natur des Speculativen, sondern theils demselben fremd, theils, was namentlich von dem eigenen Selbstbewusstsein des Heilandes gilt, über alle Speculation erhaben waren.

188. Die Kraft des speculativen Elementes, welches solchergestalt in das durch die christliche Offenbarung begründete Glaubensleben eingeführt war, sie ist deutlich zu erkennen auch in der Bedeutung, welche frühzeitig in der Kirche die sogenannte Glaubensregel erhalten hat. Zwar, diese Regel selbst, in der Vielheit der Formeln, wie wir sie im Laufe der ersten Jahrhunderte antreffen, deren keine mit ihr, der Regel selbst, zu verwechseln ist,*) war nicht das Erzeugniss einer wissenschaftlichen Arbeit, und es ist auch nicht mit Absicht in sie die Bestimmung hineingelegt worden, für zukünftige wissenschaftliche Arbeiten als Gesetz oder Leitfaden zu dienen. Dennoch ist es gewiss, dass die Geltung der Regel als Losungswort christlicher Glaubensgemeinschaft sich allein herschreibt von dem der christlichen Religion eigenthümlichen Bedürfniss einer in sich zusammenhängenden Erkenntniss ihres Glaubensinhalts. Nicht minder gewiss ist es, dass die gesammte Entwickelung der Glaubenslehre sich in stetiger, organischer Folge an die Glaubensregel geknüpft hat: anfangs im Kampf mit den Irrlehren, in welchem durchgehends die Glaubensregel als Panier oder Standarte dienen musste; dann später immer mehr in der positiven Weise eigentlicher Lehrentwickelung.

*) Der Ausdruck *Regula fidei* (von *Tertull. c. Marc.* IV, 2 schon auf das Ergebniss der Berathung des Apostelconvents Gal. 2, 2 angewandt), *Regula veritatis* und andere gleich bedeutende, sind bei den alten Kirchenlehrern immer nur auf den allgemeinen Sinn und Geist der Bekenntnissformel zu beziehen, insbesondere auch auf das Princip der Gliederung, welches darin enthalten ist, aber nicht, oder höchstens nur metonymisch auf die bestimmten Worte, die ja bis zum nicänischen Concil herab nicht fixirt waren und von den Katechumenen, denen sie überliefert wurden, nicht einmal schriftlich aufgezeichnet werden durften. Dies pflegt von den Neueren nicht hinlänglich beachtet zu werden; sonst würde man nicht Grund finden, in Abrede zu stellen, „dass der ganze kirchliche Glaube sich auf diese Lehre gegründet habe,“ und zu behaupten, „dass, sofern dies der Fall war mit etwas ausser der Schrift, es eine ganz andere umfassendere Tradition war als diese Glaubensregel, nämlich das sich nach und nach ausbildende Dogma der Kirche“ (Baumgarten - Crusius, Compendium der Dogmengeschichte, Bd. II, S. 63).

189. Die Glaubensregel in ihrer ersten, einfachsten Gestalt ist, gleichzeitig mit dem Mysterium der Taufe, als das Wort, welches die Taufhandlung begleiten und ihr den Charakter des Sacramentes ertheilen sollte, auf das Geheiss des Auferstandenen, das heisst in Folge einer Eingebung, die von den Aposteln als die lebendige Wirkung ihres zur Herrlichkeit des himmlischen Vaters entrückten Meisters erkannt wurde, in die Kirche eingeführt, oder richtiger, die äussere Gemeinschaft der Kirche ist eben durch diese doppelte Einführung, der Taufe und der Glaubensregel, begründet worden. Dies der Thatbestand, der aus der Erzählung von der Einsetzung des Taufsacramentes durch den auferstandenen Christus (Matth. 25, 19) zu entnehmen ist, wenn diese Erzählung durch historische Kritik beleuchtet und mit der Einsicht in den Entwickelungsgang urchristlichen Gemeindelebens, die wir aus den Geschichtsurkunden jener Zeit entnehmen, in Uebereinstimmung gebracht wird.

Die Thatsache, dass die *regula fidei* sich allmälig aus der Taufformel entwickelt hat, ist wohl allgemein zugestanden, und es ist kaum noch nöthig, zum Beweis derselben auf die allmälige Erweiterung jener Formel durch eingeflochtene Prädicate hinzuweisen, wie wir solche z. B. bei Justin. Apol. I, 79 antreffen. Doch bleibt diese Notiz ziemlich unfruchtbar, wenn man nicht dazu gelangt, in die Entstehung der Taufformel selbst den tieferen Einblick zu thun, der freilich dem blos buchstäblichen Verständnisse versagt bleibt. Die Taufe ist, wie jede irgend unbefangene Kritik der evangelischen Geschichtserzählung einräumen darf, ohne die Furcht, weder Christus dadurch zu verkleinern, noch die Würde des Sacraments zu verletzen, nicht durch Christus während seines Lebens eingeführt (vergl. des Verf. Evang. Geschichte, I, S. 406 f.). Ihre Einführung gehört wesentlich erst zu jenen grossen Momenten geistiger Eingebung, durch die sich nach dem Abscheiden des Meisters die Gemeinde seiner Jünger selbstschöpferisch gebildet hat. Der geschichtliche Zeitpunct dieser ihrer Einführung ist deutlich bezeichnet durch die Worte, welche Ap. Gesch. 2, 38 dem Petrus in den Mund gelegt sind. Christus hatte seinen Jüngern mit Worten, welche sich tief und mächtig ihrem Gedächtnisse eingeprägt, anstatt der Johannestaufe die Geistestaufe verheissen (Ap. Gesch. 1, 5. 11, 16, vergl. 1 Kor. 12, 13. Joh. 1, 33). Als diese Verheissung in Erfüllung gegangen war, erinnerte man sich dieses Wortes, wie ja dort auch Petrus sich seiner erinnert, als er die Heiden um sich herum vom heiligen Geiste ergriffen sieht, und knüpfte daran die Aufnahme auch der äussern, durch den Vorgang des Meisters, der von Johannes die Taufe zu empfangen nicht verschmäht hatte, geheiligten Taufhandlung für die Neophyten des Christenthums. Allerdings ward dieselbe von der Jüngerschaft des Täufers entnommen, die noch jetzt durch dieses Zeichen

verbunden war. Aber bei der Gleichheit der Form war doch die Sache eine andere; d. h. die innere religiöse Erfahrung war eine andere, die zur Vornahme der Handlung trieb, und die durch dieselbe auf die Täuflinge übergehen, in ihnen sich befestigen und steigern sollte. Die Eigenthümlichkeit dieser innern Erfahrung wird (Ap. Gesch. 8, 12 f. 18. 10, 44—48. 18, 24—19, 7. 1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 2. 5) durch das Wort *πνεῦμα ἅγιον* ausgedrückt; ohne Zweifel in Folge jenes von dem Herrn gesprochenen Wortes, welches die spätere Ueberlieferung (Marc. 1, 8 u. Parall.) bereits dem Täufer in den Mund gelegt hat. Doch hat das Wort erst damals die typische Bedeutung gewonnen, die es seitdem in der kirchlichen Lehre behauptet hat. Der Zustand der Begeisterung, von welcher nach den Zeugnissen der Apostelgeschichte die Täuflinge ergriffen wurden, muss eigenthümliche Erscheinungen dargeboten haben, solche, die mit den besondern Gnadengaben der apostolischen Kirche (1 Kor. 12) zusammenhingen. Nur aus der Voraussetzung solcher Erscheinungen lässt sich auf geschichtlichem Wege die Stelle erklären, welche der Begriff des „heiligen Geistes" in der Taufformel einnimmt, und, weil diese Stellung entscheidend geworden ist für die Gliederung der Glaubensregel, auch der Ursprung dieser letzteren. Es war eine Erfahrung, eine innere religiöse Erfahrung von eben so prägnantem und eigenthümlichen Gehalt, wie die durch den Namen des „Sohnes" ausgedrückte, obgleich an die letztere festgeknüpft und durch sie bedingt, was durch dieses dritte Glied der Formel bezeichnet werden sollte. In der Folge ist dann freilich das magische und ekstatische Element jener Erscheinungen hinweggefallen, und dadurch ist denn auch die Bedeutung der Formel eine andere geworden.

190. Wenn vermöge dieser ihrer geschichtlichen Entstehung der anfängliche Sinn der Glaubensregel ein ganz nur empirischer war: so ist jedoch ihr Zusammentreffen mit der Keimbildung eines Lehrbegriffs von zugleich speculativem Charakter (§. 185) ein keineswegs blos zufälliges. Wie durch Wahlverwandtschaft haben sich diese zwei Elemente, das empirische der Taufformel und das speculative der auf Christus angewandten Logoslehre einander angezogen; sie haben wechselseitig sich durchdrungen und eines mit dem andern sich gesättigt. Die Logoslehre, indem sie dem Ausdruck nach in den Worten der Taufformel verschwand,*) hat gerade erst in dieser Aufopferung ihrer selbst den festen Bestand gewonnen, der ihre Bedeutung als wissenschaftlich verknüpfendes Band der Begriffe, in welche die Erfahrungsthatsachen des Christenthums gefasst worden sind, für alle Zeiten sichert. Den Worten der Taufformel ist umgekehrt das zufällig empirische, zeitlich verschwindende Moment ihrer ursprünglichen

Bedeutung abgestreift und mit einem wesentlichen und unvergänglichen vertauscht worden.

*) In manchen ältern Fassungen der Glaubensregel war indess der Logosbegriff nicht nur ausgesprochen, sondern er bildete in diesem seinem wörtlichen Ausdruck das leitende, die ganze Formel beherrschende und zusammenhaltende Princip. Das auffallendste Beispiel einer solchen Fassung s. bei *Tertull. de praescr. haer.* 13.

191. War nun auf diese Weise, durch Aufnahme des speculativen Elementes, die Einleitung getroffen zu einer Lehrentwickelung aus dem Innern der Glaubensregel durch dialektische Zergliederung der in sie aufgenommenen Begriffe: so lag die Gefahr nahe, dass dieser wissenschaftliche Process allmälig sich von seiner Wurzel, der göttlichen Offenbarung, ablösen und in einer Weise, die nicht vereinbar ist mit seiner kirchlichen Bestimmung, verselbstständigen möchte. Dem aber ist vorgebeugt worden durch die in die Glaubensregel hineingelegte Rückbeziehung auf den urkundlichen Thatbestand des geschichtlichen Offenbarungsinhalts. Was kann für diese Rückbeziehung bezeichnender sein, als der Umstand, dass der Name eines Kanon, einer Regel des christlichen Glaubens oder der christlichen Wahrheit zu derselben Zeit, die ihn für die Zusammenfassung des Glaubensinhalts in jenen prägnanten Formeln, den Symbolen der Glaubenseinheit für die Gemeinde, zu brauchen liebte, zugleich auf den Inbegriff der Urkunden übertragen worden ist, in denen das Zeitalter die heiligen Gefässe für den Vollgehalt so der christlichen, als der vorchristlichen Offenbarung allmälig erkennen und verehren lernte?

192. Die Begründung des Kanon oder der Glaubensregel in diesem zweiten Sinne, welcher offenbar auf der Voraussetzung jenes erstern beruht, die Auswahl und Bezeichnung der Schriften, welche fortan als ächte Urkunden der neutestamentlichen Offenbarung gelten sollten, und ihre Verbindung mit den alttestamentlichen zu einer vollständige Sammlung aller Offenbarungsurkunden: das Alles ist schon eine wissenschaftliche That der Kirche. Es ist die erste kritische Bethätigung des in der Taufformel und in den aus ihr entwickelten Formeln der Glaubensregel niedergelegten Gesammtbewusstseins der Kirche über den thatsächlichen Inhalt ihrer Glaubensanschauung. So wenig jene Urkunden, wären sie noch nicht vorhanden gewesen, durch eine solche That geschaffen werden konnten: so unentbehrlich war dieselbe, um das zu begründen, was wir jetzt in Kraft dieser

That und in Kraft der schon zuvor nicht blos im wörtlichen Ausdruck vorhandenen, sondern im Geist und in der Wahrheit bestehenden Glaubensregel, ausschliesslich den Kanon zu nennen pflegen.

Die geschichtliche Priorität des Glaubenssymbolums vor der Entstehung des biblischen Kanon, die Begründung des Glaubens in der urchristlichen Gemeinde auf das erstere, nicht auf den letzteren, dies ist bekanntlich der Cardinalpunct, um welchen sich die Streitschriften Lessings gegen Götze bewegen. Dieselben sind epochemachend geworden dadurch, dass sie zuerst das Bewusstsein der evangelischen Kirche aus der trägen Sicherheit aufstörten, in der es den Kanon der biblischen Schriften, ohne sich um seine Entstehung zu kümmern, ganz eben so als eine unantastbare Voraussetzung für ihren Glauben und ihre Glaubenserkenntniss hatte gelten lassen, wie die einzelnen durch diesen Kanon bezeichneten Schriften selbst in ihrer buchstäblichen Gestalt. Noch jetzt behalten die leitenden Grundgedanken dieser mit so hoher Geistesmacht, wenn auch nicht ohne leidenschaftliche Einseitigkeit geführten Untersuchungen ihre volle Kraft nicht nur gegen die „Bibliolatrie“ jenes völlig entgeisteten Supernaturalismus, gegen welchen Lessing zu kämpfen hatte, sondern auch gegen jede solche Theologie, die es vergisst oder gern vergessen möchte, dass die Kirche dasselbe Werk der Kritik, wodurch in jener frühesten Zeit der Bibelkanon begründet worden ist, immer von Neuem wieder an dem so durch menschliche, nicht durch göttliche Autorität begründeten, und mithin, da das eine nicht ohne das andere geschehen kann, auch an den einzelnen biblischen Schriften zu vollziehen hat. Was ist doch das für ein Glaube, der zwar sich weigert, die Autorität der Kirche im Allgemeinen anzuerkennen, der sich aber nicht bedenkt, einem einzelnen Acte der Kirche, nämlich eben jenem, wodurch die Kirche in alter Zeit den Kanon festgestellt hat, durch unbedingte Unterordnung unter den Buchstaben der kanonischen Schriften eine bindende Autorität für alle Zeiten einzuräumen? Wahrlich alles Andere eher, als das, wofür er sich ausgiebt, auch in den jüngsten Vertretern der restaurirten Gläubigkeit aufs Neue ausgiebt, ein evangelischer, ein protestantischer! — Allerdings aber hat Lessing seine Behauptung, dass „die *regula fidei* der Fels sei, worauf die Kirche Christi erbaut worden, und nicht die Schrift,“ auf eine Spitze getrieben, wo sie sich nicht halten lässt. Ich verweise hierüber auf die gründliche Beleuchtung dieses Gegenstandes in den „Drei Sendschreiben an Prof. Delbrück“ von Sack, Nitzsch und Lücke (Bonn 1827), und füge, zur Erläuterung des in den obigen §§. Angedeuteten, nur folgende Bemerkung hinzu. Nichts kann klarer sein, als dass, wenn das Wort *κανών*, *regula*, gleichzeitig für zwei so verschiedene und doch einander so nahe berührende, so leicht durch ihre beiderseitigen Ansprüche mit einander in Conflict kommende Dinge gebraucht wurde, dies nicht zufällig, nicht ohne gegenseitige Beziehung und Voraussetzung der Gleichheit des Begriffs, der durch das Wort

bezeichnet werden sollte, in der Verschiedenheit seiner Anwendung geschehen sein kann. Und doch hatte man dies lange Zeit hindurch verkannt, man hatte, noch zu Lessings Zeit, die wunderliche Hypothese Semlers gewähren lassen, dass das Wort Kanon zuerst für das blosse Verzeichniss der biblischen Schriften gebraucht worden sei. Dieser Irrthum ist durch die gelehrte Abhandlung Planck's widerlegt worden; aber die Meinung, der auch Lessing nicht ausdrücklich genug entgegengetreten war, hat nichtsdestoweniger in Vielen fortgewuchert, Beides, die Glaubensregel und der Schriftkanon, habe auch ursprünglich eben so wenig mit einander gemein gehabt, als man später in der Kirchenlehre bei dem einen an das andere zu denken pflegte. In der That aber genügt ein Blick auf die Reihe von Stellen aus Irenäus, Clemens, Tertullian u. s. w., die in den Lehrbüchern zur Einleitung in das Neue Testament ausgezogen zu werden pflegen, um davon zu überzeugen, wie schwankend längere Zeit hindurch der Gebrauch der Worte *regula, regula veritatis, κανών, κανὼν εὐαγγελικός, ἐκκλησιαστικός* u. s. w. geblieben ist, ehe namentlich das griechische Wort (doch ohne Verdrängung des Lateinischen, welches in derselben Bedeutung auch später nicht selten vorkommt) zum typischen Ausdruck sich befestigt hat für die Sammlung der Schriften beider Testamente als solche. In diesen Schicksalen des Wortes spiegelt sich die Entwickelung der Sache. Schon in Bezug auf den jetzt sogenannten Kanon des Alten Testaments möchte nach dem, was die neuere Forschung über das späte Zeitalter seines Abschlusses festgestellt hat, die Vermuthung nahe liegen, dass sein Begriff, d. h. der Begriff eines geschlossenen Cyclus der heiligen, göttlich eingegebenen Schriften des Volkes Israel, in seinem geschichtlichen Ursprung nicht ausser Zusammenhang steht mit den wissenschaftlichen Tendenzen der jüdisch-alexandrinischen Schule, und überhaupt mit den gleichzeitig unter den Juden auftauchenden Schulstudien. Denn in der That erst durch diese Studien konnte das Bedürfniss einer fest umgrenzten urkundlichen Grundlage für den volksthümlichen Glauben, oder vielmehr für die Lehre von diesem Glauben fühlbar werden, und nur der Umstand, dass in dem neu entstehenden wissenschaftlichen Bewusstsein diese Lehre andern aus der Fremde eindringenden Lehren gegenübertrat und sich theils gegen sie zu behaupten, theils mit ihnen zu vereinigen trachtete, konnte eine solche Abschliessung dieser Grundlage zum Bedürfniss machen, wie sie bis dahin, bei rein volksthümlicher Entfaltung und in Entfernung von eigentlicher Wissenschaftlichkeit, nicht statt gefunden hatte. Was aber das Neue Testament betrifft, so ist bekannt, wie im Kampf mit den Häretikern die Frage nach Zahl und Umfang der als maassgebend anzuerkennenden Schriften überall Hand in Hand ging mit der Frage nach der Reinheit der Glaubensregel. Die Häretiker, z. B. ein Marcion, dessen Vorliebe für alles Paulinische bei Verwerfung fast aller andern Urkunden uns durch besonders genaue Nachrichten bekannt ist, hatten in beiderlei Sinn einen andern Kanon, als die Katholiker, und man weiss, welch gefährliche Abweichun-

gen von der wahren Glaubensregel sich an einige apogryphische Schriften besonders evangelischen und apokalyptischen Inhalts geknüpft haben. Darum also war das *testimonium ecclesiae*, die allmälige Auswahl der Schriften, die den Kanon der katholischen Kirche bilden sollten, recht eigentlich ein Geschäft der Kritik für die alte Kirche, und sie konnte sich demselben nur mittelst einer dem Geist und Inhalt nach schon vorhandenen, wiewohl nicht im Buchstaben formulirten Glaubensregel unterziehen. Später freilich hat in Bezug auf die buchstäblich formulirte Glaubensregel die Meinung Platz ergriffen, die wir u. A. schon bei Augustinus antreffen, dass sie durch eine Sammlung und Vereinigung von Worten, die durch die Schrift zerstreut seien, nur zum Behuf der Unterstützung des Gedächtnisses gebildet worden sei. Die älteren Schriftsteller, wenn sie auch den Namen der Kritik nicht kennen, kennen doch die Natur dieses Geschäftes sehr wohl. Sie lieben darauf den dem Herrn zugeschriebenen Ausspruch zu beziehen: *γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι* (*Clem. homil.* II, 51. III, 50. XVIII, 20); auch Matth. 7, 7 finden wir in derselben Weise benutzt (III, 52); und nicht umsonst auch in dieser Beziehung hatte der Apostel dazu aufgefordert, Alles zu prüfen und das Beste zu behalten (1 Thess. 5, 21). Es war ein Geschäft ganz entsprechender Art und ganz mit derselben Selbstständigkeit kritischen Urtheils geübt, wie in der alten Literatur jenes Gericht, wodurch über Zahl und Umfang der Schriften von classischem Werth entschieden ward; ein Ausdruck, welcher deshalb auch nicht unpassend öfters, u. A. selbst noch von einem Hutterus, auf die kanonischen Schriften übertragen worden ist. — Von einem richtigen Instinct für die Bedeutung der heiligen Schrift für die urkundliche Seite des Kanon zeugt übrigens der schon erwähnte Umstand, dass für die andere Seite desselben, für das Bekenntniss, der Gebrauch der Schrift ausdrücklich zurückgewiesen ward.

193. Die Bedeutung der Glaubensregel für die Wissenschaft des christlichen Glaubens, zu welcher sie in ihrer zwiefachen Gestalt als Symbolum des kirchlichen Bekenntnisses und als Kanon der schriftlichen Offenbarungsurkunden, so zu sagen die erste Keimbildung enthielt, sollte sich noch während des geschichtlichen Processes ihrer Entstehung selbst klar herausstellen und bewähren in einem Kampfe, dem sie zum nicht geringen Theil eben diese ihre Entstehung verdankt. Nicht durch philosophische Speculation, obgleich nicht ohne Mitwirkung derselben, in der That aber unmittelbar aus den durch das Christenthum so mächtig aufgeregten Tiefen des religiösen Gemüthes hatte sich gleich nach dem Zeitalter der Apostel jene gewaltsam phantastische Auffassung des Inhalts der christlichen Offenbarung erzeugt, welche uns in den vielgestaltigen Systemen des sogenannten Gnosticismus entgegentritt. Dieselben unterfingen

sich, die Früchte speculativer Erkenntniss, welche nur in einem langsamen Entwickelungsprocesse unter der strengen Zucht der Glaubensregel reifen konnten, im wilden Sturm einer halb dichterischen, halb religiösen Begeisterung vorauszunehmen. Je entschiedener sie als unmittelbare, thatsächliche Fortsetzung des geschichtlichen Offenbarungsprocesses gelten wollten, desto dringender ward dabei die Gefahr einer Ueberfluthung des neu erwachten Religionslebens durch die üppig fortwuchernden Ausgeburten einer entfesselten Einbildungskraft.

194. Es enthalten nämlich auf Grund und Boden des christlichen Religionsbewusstseins die Systeme dieser häretischen Gnosis einen nicht durch zufällige Einfälle Einzelner, sondern durch die innere Natur und Nothwendigkeit der Sache hervorgerufenen Versuch zur Wiedererzeugung der mythologischen Anschauungsweise des Heidenthums. Sie bedienen sich, vermischt mit den Kategorien und Begriffsformen hellenischer Speculation, sogar ausdrücklich der Bilder und Symbole des alten Göttermythus als einer Wünschelruthe, um rasch und augenblicklich wie durch magische Kunst die in jenem Boden verborgenen theologischen Weisheitsschätze an den Tag zu fördern, die nach dem Rathe der Vorsehung durch die nüchterne und besonnene Geistesarbeit einer Reihe von Jahrhunderten gehoben werden sollten. Als weltgeschichtliche Gesammterscheinung nehmen sie in diesem Sinne für den philosophischen Forscher der Religionsgeschichte ein kaum geringeres Interesse in Anspruch, als die vorchristlichen Mythologien selbst, welche sie im Bereiche des Christenthums wiederzuerzeugen trachten. Ihre Lehren und ihre Sinnbilder, geistvoll und von genialer Erfindung, wie sie es fast durchgängig sind, mögen uns, wenn sie auch nicht unmittelbar als wissenschaftliche Erkenntniss eines ächten Religionsinhaltes gelten dürfen, doch immer dazu dienen, uns hier und da auf die der bisherigen kirchlichen Wissenschaft in ihrem langsamen Entwickelungsgange annoch verborgen gebliebenen Stellen hinzuweisen, wo solche Erkenntniss zu gewinnen ist.

Die häretische Gnosis der ersten christlichen Jahrhunderte gehört in unserer jüngsten historischen Theologie zu den am meisten angebauten Gebieten, und man hat gelernt, sie mit einem andern Auge zu betrachten, als mit dem sie bisher von der kirchlichen Dogmatik betrachtet wurde. Es hat sich sogar eine gewisse Wahlverwandtschaft derselben herausgestellt zu dem Zuge, welchem die gegenwärtige speculative

Theologie mit oder ohne ihren Willen zu folgen gezwungen ist. Diese sich einzugestehen fällt allerdings den Meisten schwer; Andern, welche sich kein Hehl aus derselben machen, trübt sie die Unbefangenheit des Blicks in den Thatbestand der geschichtlichen Erscheinung. So erklärt es sich leicht, dass bei aller Gründlichkeit der historischen Forschung, für die jetzt eben ein glücklicher Fund neue und reichhaltige Quellen geöffnet hat, das Urtheil noch immer ein unsicheres, das Verständniss in vielen und wesentlichen Puncten ein mangelhaftes geblieben ist. — Schon das kirchliche Alterthum liebte in der Gnosis vorzugsweise oder ausschliesslich nur philosophische Speculation zu erblicken. Hippolytus oder wer sonst der Verfasser des Werkes ist, welches eben von dieser Verwechslung seinen Namen (*Philosophumena*) erhalten hat, weiss für jedes einzelne gnostische System eine Parallele aus der Philosophie des Alterthums aufzufinden, eine Lehre, an welcher nach ihm jene Systeme sich einfach nur als Plagiate darstellen sollen. Einer der jüngsten und gelehrtesten unter den neuern Bearbeitern ihrer Geschichte hat diese Ansicht von der Gnosis noch mehr auf die Spitze getrieben, indem er sie als „Religionsphilosophie" der ersten christlichen Jahrhunderte bezeichnet; ein Name, der das Misverständniss begünstigt, als ob sie nicht nur überhaupt aus Philosophie, sondern aus einer philosophischen Reflexion ausdrücklich über die Religion und ihre Geschichte hervorgegangen sei. Gerade solche Reflexion aber war, wenigstens in der Bedeutung, welche sie hier gehabt haben soll, als Ausgangspunct von Lehrsystemen, welche sich selbst an die Stelle zugleich der Philosophie und der Religion setzen wollen, jenem Zeitalter überhaupt fremd, und auch der Charakter der Gnosis wird durch diese Bezeichnung in ein falsches Licht gestellt. Dass philosophische Lehren des Alterthums auf die Ausbildung der Gnosis nicht ohne Einfluss geblieben sind, lässt sich nicht leugnen; eben so unverkennbar aber ist der Gegensatz, in welchem sich ihrem eigentlichen Grundcharakter nach dieselbe zu jenen Lehren, und zu aller eigentlichen Philosophie oder Speculation überhaupt befindet. Es ist dieser Gegensatz entweder derselbe, oder wenigstens ein nahe verwandter mit dem Gegensatze der Mystik oder mystischen Theosophie zur wissenschaftlichen Philosophie. Zwar fehlt es, was den Inhalt betrifft, nicht an vielfältigen Berührungen der Gnosis sowohl, als auch der theosophischen Mystik mit der neuern philosophischen Speculation und mit der aus ihrer Mitte, als eine eigenthümliche Frucht eben erst dieser jüngsten Entwickelungsperiode der Speculation hervorgegangenen Religionsphilosophie. Aber es ist ein Irrthum, diese Berührungen auf Rechnung des Charakters zu setzen, den, wie Einige gefunden haben wollen, beide historische Gesammterscheinungen, die Gnosis und Mystik auf der einen, die moderne Religionsphilosophie auf der andern Seite, eben als Religionsphilosophie mit einander gemein haben sollen. Das Wahre ist vielmehr, dass beide auf verschiedenen Wegen zu verwandten Inhaltsbestimmungen oder Ergebnissen gelangt sind, die Gnosis und Mystik auf dem Wege

religiöser Intuition, die Religionsphilosophie auf dem Wege logischer und metaphysischer oder mit Logik und Metaphysik anhebender Speculation. Nur diese Ansicht gewährt auch den richtigen Maassstab der Würdigung für die weltgeschichtliche Bedeutung jener denkwürdigen Erscheinung. Es ist kein Zweifel, dass der wahre Gehalt der Gnosis nur von denjenigen richtig gewürdigt werden kann, denen die tiefere religionsphilosophische Auffassung des Christenthums nicht fremd ist, zu welcher erst die neueste Periode der Speculation den Zugang eröffnet hat. Aber auch diese werden sich auf gleiche Weise vor einer Unterschätzung und vor einer Ueberschätzung dieses Gehaltes nur dann sicher stellen, wenn sie von der Beschaffenheit des Erkenntnisselementes einen richtigen Begriff gewinnen, in welches die Gnosis diesen Gehalt zu fassen suchte, und nicht durch die Aehnlichkeit des Gehalts sich verleiten lassen, auch die Erkenntnissweise der Gnosis mit ihrer eignen zu verwechseln. Wäre es möglich, in der Weise unmittelbarer Intuition, durch das Organ der dichtenden Einbildungskraft den Vollgehalt an Wahrheit zu erschöpfen, den das Christenthum in sich birgt, so würde die Gnosis gleich in den ersten Menschenaltern, die auf Christus folgten, die Aufgabe gelöst haben, welche der christlichen Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte gestellt ist. Dass die Gnosis nichts Geringeres, als die Lösung dieser Aufgabe angestrebt hat, dies hat man von jeher wahrgenommen, aber man hat in Folge der Verwechslung ihrer Weise mit der Weise der philosophischen Speculation, die Speculation nicht nur für das Mislingen ihres Strebens, sondern auch für das frevelhafte Unterfangen verantwortlich machen wollen, das, wie man bei einer solchen Verwechslung nothwendig dafür halten musste, in dem Streben selbst lag. Von diesem Vorwurfe die Philosophie zu befreien, wird die Aufgabe derer sein, welche durch die geschichtliche Entwickelung der philosophischen Speculation im Laufe der christlichen Jahrhunderte dahin gelangt sind, sich jetzt die Aufgaben auch philosophisch zu stellen, über welche damals die Philosophie noch kein Bewusstsein hatte, und die sie daher auch nicht in ihrer Weise zu lösen unternehmen konnte. Zugleich aber wird auch der gegen die Gnosis zu richtende Tadel so, wie die historische Gerechtigkeit es verlangt, gemildert werden, wenn erkannt wird, wie es nicht philosophischer Hochmuth war, was sie zum Versuche der Lösung jener damals allerdings wissenschaftlich unlösbaren Räthsel trieb, sondern eine Begeisterung, welche durch das Christenthum selbst entzündet war. — Die Natur dieser Begeisterung, die Natur jenes dem mythologischen verwandten Gestaltungstriebes, aus dem jene gewaltige Gährung der Geister hervorging, welche dieser phantastischen Dogmatik den Ursprung gegeben hat, wird sich nur im Zusammenhang mit dem dogmatischen Gehalte selbst deutlicher erkennen lassen; um so mehr enthalte ich mich hier jedes Versuches einer weiteren Ausführung. Nur dies sei noch bemerkt, dass bei den alten kirchlichen Schriftstellern eine richtige Einsicht in diese Natur und eine richtige Würdigung des Gehaltes gerade

eben so wenig zu erwarten ist, wie die Einsicht in die Natur des mythologischen Heidenthums und die Würdigung seines Gehaltes. Die Kirche war eben so in ihrem Recht und folgte dem Zug einer innern Nothwendigkeit, wenn sie die Gnosis, wie wenn sie das Heidenthum bekämpfte; jene nimmt als innerer Gegner eine ganz entsprechende Stellung ein, wie dieses als äusserer. Aber aus der Nothwendigkeit dieses Kampfes und aus der Beschaffenheit des Urtheils, welches von dem Standpunct aus gefällt wurde, den die Kirche in diesem Kampfe einnahm, ist eine unbedingte Verwerflichkeit der Gnosis eben so wenig zu folgern, wie eine unbedingte Verwerflichkeit der heidnischen Mythologien. Sind ja doch, wie auch im Texte angedeutet, gerade die tiefsinnigsten und originellsten gnostischen Gebilde, z. B. die des Basilides, des Valentinus, der Ophiten, ganz unverkennbar Wiederbelebungen alter mythologischer Systeme und Mysterienlehren, der Syrisch-Phönicischen, der Aegyptischen, und wohl noch mancher anderer. Wenn nicht in jeder Beziehung unwillkührlich oder absichtslos, so haben sie doch jedenfalls mit tiefem Verständniss ihres innersten Sinnes und mit lebendigem Gefühl von der Identität des religiösen Gehaltes in der äusserlich abweichenden Gestaltung diese fremden Zweige dem christlichen Stamme einzuimpfen versucht.

195. Den Gefahren, die aus diesem innerhalb des Christenthums neu sich erzeugendem Heidenthume für die Kirche hervorgingen, konnte in durchgreifend wirksamer Weise nur durch die Gründung einer theologischen Schule begegnet werden. Ihr, dieser Schule, fiel jetzt die Aufgabe zu, den durch Schriftkanon und mündlich überlieferte Glaubensregel in seinem Thatbestand festgestellten und urkundlich beglaubigten Gesammtinhalt der göttlichen Offenbarung zu einer Erkenntniss zu verarbeiten, die, in ihrer Wurzel selbst von dieser Regel unabhängig *), nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach den Charakter der Wahrheit, der Wissenschaft tragen sollte. Wie schon zuvor für die erste Feststellung der Begriffe, die den Kern der Glaubensregel bilden sollten, so war auch jetzt für das Werk dieser Schule unentbehrliches Organ die philosophische Speculation; aber nicht, wie dort, nur in gedrängter Zusammenfassung ihrer Ergebnisse zu einem fruchtbaren Grundgedanken, sondern in der Ausbreitung ihrer Denkarbeit zu methodischem Erkennen. Es ist bekannt, wie in diesem Werke die Katechetenschule zu Alexandria der übrigen Christenheit vorangegangen ist.

*) — *ὃν καὶ αὐτὸν (τὸν κανόνα) ὁ τέλειος καὶ ἅγιος ὑπεραναβήσεται, θεωρητικότερον καὶ σαφέστερον προςκυνῶν τῷ πατρί.* Diese Worte des Origenes (*tom. XIII. in Joh. p.* 225 *ed. de la Rue*) sind um so merkwürdiger, als sie in dem Zusammenhange, in welchem

sie gesagt sind, die Bestimmung haben, die Erkenntniss der wahren Gnosis, (d. h. eben der speculativen alexandrinischen) als hinausgehend eben so über den Standpunct der falschen häretischen Gnosis, wie über den der Glaubensregel zu bezeichnen; Beides mittelst einer allegorischen Deutung von Joh. 4, 21.

196. Die Philosophie, die auf diese Weise in das Christenthum eingeführt und zur Begründung seiner Glaubenslehre verwandt worden ist, trägt nicht den Charakter einer voraussetzungslos von vorn beginnenden, in selbstständiger Forschung auf die ersten Anfänge des philosophischen Denkens zurückkommenden und sich neu auf diese Anfänge begründenden Speculation, aber sie ist eben so wenig von einem bestimmten schon vorhandenem System abhängig, oder in die Grenzen eines solchen eingeschlossen. Sie ist eine freie, organische Fortsetzung des im classischen Alterthum begonnenen Processes philosophischer Gedankenentwickelung, anknüpfend nicht an einen einzelnen, ein für allemal bestimmten Punct dieser Entwickelung, sondern an eine Mehrheit verschiedener solcher Puncte, welche zu diesem Behufe von ihr ausgewählt werden. Sie geht von diesen Puncten aus einen parallelen Gang mit jener andern Fortsetzung der altclassischen Philosophie, welche gleichzeitig noch innerhalb des Heidenthums in der Schule der Neoplatoniker statt fand; eine Zeit lang in gegenseitiger Unabhängigkeit, bis dann später ein gegenseitiger Austausch der beiderseitig gefundenen Ergebnisse, und in Folge dessen eine Vereinigung und Verschmelzung stattfand.

197. Wesentlich durch die Richtung auf ihren grossen Gegenstand, auf den Gesammtinhalt der göttlichen Offenbarung und auf die einheitliche Spitze, welche dieser Inhalt im Christenthum gewonnen hatte, ist demzufolge auch der philosophische Charakter dieser christlich-theologischen Schule bestimmt. Es trat dieser ihr Gegenstand für sie ganz eigentlich an die Stelle des Inhaltes der Welterfahrung ein, zu welchem die Philosophie des heidnischen Alterthums seit Aristoteles ein dem hier bezeichneten Verhältniss entsprechendes Verhältniss eingenommen hatte, und er übte auf das Element der speculativen Erkenntnissform, in das er hineingegossen ward, ganz die entsprechende Rückwirkung, welches allenthalben der bestimmte empirische Inhalt, der irgendwann oder irgendwo der Philosophie zu verarbeiten aufgegeben ist, auf diese Form zu üben nicht verfehlen kann. Darum ist bei dieser christlichen Philosophie so wenig, wie bei irgend einer andern, das Verhältniss der speculativen Vernunft-

form zu dem thatsächlich gegebenen realen Inhalt nur als ein äusserliches, mechanisches anzusehen.

Wenn man den zufälligen Einfluss bestimmter philosophischer Schulen, namentlich der platonischen und neoplatonischen, auf die Theologie des patristischen Zeitalters häufig zu hoch angeschlagen hat: so pflegt man dagegen die Bedeutung der philosophischen aus dem classischen Alterthum überkommenen Bildung für die Ausbildung dieser Theologie überhaupt auch jetzt noch zu gering anzuschlagen. Dazu hat in der neuesten Zeit besonders Schleiermacher verleitet, der „in der dogmatischen Formation der ersten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnostischen Schulen abrechnet, den Einfluss der Speculation auf den Inhalt der dogmatischen Sätze für Nichts gerechnet" wissen will. Es ist aber Schleiermachern mit dem Inhalt jener ältesten Dogmatik nachweislich eben so ergangen, wie mit dem Inhalt seiner eigenen. Er ist das Philosophische in beiden nicht gewahr geworden, weil es sich dort und hier mit dem religiösen Inhalt wirklich durchdrungen hatte, er aber zufolge seiner einseitigen Auffassung des Religionsbegriffs solche Durchdringung als eine Unmöglichkeit angesehen hatte. Von den Alten dagegen ward gerade umgekehrt solche Durchdringung oder Verschmelzung als die nothwendige Voraussetzung der katholischen Kirchenlehre erkannt. (*Repudiatis omnibus qui neque in sacris philosophantur nec in philosophia consecrantur, tenenda est nobis christiana religio et ejus ecclesiae communicatio, quae catholica est. Augustin. de ver. Rel.* 12.) Damit war die Abhängigkeit von den Principien einer bestimmten Schule allerdings verworfen, so wie sie unter den heidnischen Philosophen bestand und wie dieselben solche sich zur Ehre rechneten. Das philosophische Sectenthum wurde bereits seit Irenäus und Tertullian in ausdrücklichem Zusammenhange gedacht mit den kirchlichen Irrlehren, sowohl im Allgemeinen, als auch fast durchgängig im Einzelnen; schon in dem Gebrauch des Wortes Häresis (bekanntlich der alt-classische Ausdruck für philosophische Secte) drückte sich dieser Zusammenhang aus, und noch in späterer Zeit liebte man es, z. B. den Arianismus aus platonischer, den Pelagianismus aus aristotelischer Philosophie abzuleiten. Dem gegenüber ist die Aeusserung des alexandrinischen Clemens, dass er unter Philosophie, der Philosophie, welche dem Christen zieme, nicht die Stoische, die Platonische oder irgend eine jener Sectenlehren verstehe, sondern die aus dem Guten dieser Sectenlehren durch Auswahl znsammengebrachte Masse (*τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικόν*) nicht sowohl auf einen damals (vor Entstehung der neoplatonischen Schule) schon bestehenden philosophischen Eklekticismus zu beziehen, als vielmehr auf das eigne Verhalten des christlichen Denkens zur Gesammtheit der vorhandenen Lehren. Sie ist in diesem Sinne eben so bezeichnend für das Verhalten der späteren, der Blüthe des Neoplatonismus, vor dessen einseitigem oder überwiegenden Einfluss sie sich stets freigehalten haben, gleichzeitigen Kirchenlehrer, wie für das eigene des Clemens und seiner nächsten Nachfolger in der alexandrinischen Schule.

Von ihnen allen gilt das treffende Wort des Grotius (*de Jur. bell. et pac. Prol.* 42): *Veritatem sparsam per singulos, per sectusque diffusam in corpus colligere: id vero existimabunt vere Christi tradere disciplinam.* — Den richtigen Maassstab sowohl für die Grösse, als auch für die Beschaffenheit des Einflusses der philosophischen Speculation auf die Ausbildung der kirchlichen Lehre werden wir am sichersten dadurch gewinnen, dass wir das Verhältniss zur ersteren in nähere Betrachtung ziehen, so wie es sich an dem Beispiel einzelner epochemachender Männer darstellt. Wir sind so glücklich, von der Lebens- und Bildungsgeschichte zweier Kirchenmänner ausführlich unterrichtet zu sein, die uns in dieser Beziehung um so mehr als Typen für die gesammte kirchliche Lehrentwickelung dienen können, als sie selbst vor allen Andern von überwiegendem Einfluss auf dieselbe gewesen sind: des Origenes und des Augustinus. Beide sind bekanntlich den ganz entgegengesetzten Weg gegangen. Der Eine war früher Christ als Philosoph, der Andere früher Philosoph als Christ. Der Eine ward durch das ausdrückliche Bedürfniss wissenschaftlicher Ausarbeitung des Glaubensinhalts zu den philosophischen Studien geführt, und er ist durch ihre Hilfe der eigentliche Gründer des systematischen Lehrgebäudes christlicher Theologie geworden. In dem Andern hat sich philosophische Gesinnung und Geistesbildung als Vor- und Durchgangsstufe zur christlichen ausgeprägt. Beider Wege sind bezeichnend für den geschichtlichen Gegensatz der Griechischen und der Abendländischen Theologie, Beide aber zeugen gleich mächtig auf der einen Seite von dem unabweislichen Bedürfniss der Philosophie für die Ausgestaltung des christlichen Lehrbegriffs, auf der andern von der übergreifenden Macht des christlichen Religionsinhalts über die philosophische Form, welche nichtsdestoweniger nicht blos die Bedeutung der Form im gemeinen äusserlichen Wortsinne hat. Allerdings hat es weder Origenes, noch Augustinus, noch einer ihrer Nachfolger schon selbst zur organischen Einheit des Systems und zu vollkommen reinem Einklange des philosophischen und des religiösen Elementes gebracht. Aber dies war auf jener Stufe, dies war mit einer Philosophie, deren allgemeine metaphysische Grundlage die im griechischen Alterthum gelegte war, überhaupt nicht möglich.

198. Der Entwickelungsgang, welchen im classischen Alterthum die philosophische Speculation durchgangen war, hatte noch nicht zu einer deutlichen Unterscheidung geführt weder ihrer eigenen Erkenntnissweise von jener der empirischen Wissenschaften, noch auch, innerhalb der ersteren, der gegenständlichen Elemente, welche der Speculation eigenthümlich angehören, von jenen, welche sie der Erfahrung entnimmt. Zuerst durch Aristoteles war für die philosophische Erkenntniss selbst das weite Gebiet der Empirie gewonnen worden, in der Weise, dass es den Anschein gewann, als ob beide Gebiete fortan unzertrennlich Eines, und als ob auch auf diesem einigen

Gebiete die Elemente der Empirie und der Speculation ununterschieden bleiben müssten *). Dieser Standpunct war bis zu dem Zeitpunct, wo sie von dem Christenthum, und wo umgekehrt das Christenthum von ihr Besitz ergriff, von der philosophischen Speculation durchgängig festgehalten worden, nicht sowohl im Gegensatze eines Versuchs zur Trennung der vereinigten Gebiete, als vielmehr in durchgängigem Unbewusstsein über die Möglichkeit einer solchen Trennung.

*) Der Unterschied, welchen unsere neuere Philosophie durch die Ausdrücke *a priori* und *a posteriori* bezeichnet, ist der Philosophie des Alterthums nie zum deutlichen Bewusstsein gekommen, wenn es auch die Natur der Sache mit sich brachte, dass sie öfters daran heranstreifen musste. Auch die Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik, so oft sie bei den Alten vorkommt, ist nie so gefasst worden, dass etwa die Logik im Gegensatz der beiden andern, oder dass die Logik und die Ethik im Gegensatze der Physik als apriorische oder reine Vernunftwissenschaften gefasst worden wären.

199. Während jedoch, in Ansehung aller andern Erfahrungserkenntniss, die Voraussetzung ihrer unmittelbaren Einerleiheit mit der philosophischen auch auf die philosophische Schule des Christenthums überging und nicht von ihr überwunden werden konnte: so war dagegen und blieb auch innerhalb dieser Schule das Bewusstsein von der ursprünglichen Selbstständigkeit desjenigen Erkennens, welches die göttliche Offenbarung gewährt, und seiner durchgängigen Unterschiedenheit von dem philosophischen auch bei der jetzt erfolgten Berührung und Durchdringung mit demselben ein zu mächtiges, als dass es zu einer entsprechenden Einverleibung seines Begriffs in den Begriff des philosophischen Erkennens hätte kommen können, wie eine solche in Ansehung des übrigen Erfahrungswissens stattgefunden hatte. Zwar finden wir in der ältesten Zeit, vor Entstehung des Kanon und noch lange nachher, bei den in den griechischen Philosophenschulen gebildeten Apologeten und bei den frühern Lehrern der alexandrinischen Schule das Christenthum selbst gar nicht selten als Philosophie, als die wahre, die eigentliche Philosophie bezeichnet *). Da aber, wenn sie diesen Namen hätte behaupten wollen, die Glaubenslehre des Christenthums entweder alle andere Erkenntniss hätte in sich aufnehmen, oder keine andere neben sich dulden müssen: so ward es schon in der letztgenannten Schule zur Gewohnheit, die christliche Theologie von der Philosophie abzuscheiden.

*) Sogar bei Augustinus treffen wir in seinen ältern Schriften noch auf Aeusserungen, wie diese: *Sic enim creditur et docetur, quod est*

humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium et religionem. De ver. Rel. 5. Das klingt noch ganz eben so, wie in späterer Zeit bei Scotus Erigena, der damit freilich nicht mehr die Ansicht der Kirche ausdrückt: *Conficitur veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.*

200. Früher, als für irgend ein anderes Gebiet wissenschaftlicher Erkenntniss, ist also für das theologische die Abgrenzung vollzogen worden, welche, nach unserer obigen Voraussetzung (§. 22 ff.), für alle solche Erkenntnissgebiete, die nicht aus reiner Vernunft allein ihren Inhalt schöpfen, durch die Unterscheidung eines eigenthümlichen Elementes innerer oder äusserer Erfahrung gewonnen wird. Die christliche Theologie hat, gleichzeitig mit ihrer ersten Entstehung, den Begriff dieser als Gegenstand ihr eigenthümlichen Erfahrung festgestellt in dem Begriffe des Glaubens (*πίστις*), welchen sie in diesem Sinn dem Begriffe nicht sowohl des Wissens oder Erkennens überhaupt, als vielmehr ihres Erkennens, des ausdrücklich theologischen, denn dieses versteht sie unter dem Namen der Gnosis, als seine inwohnende Voraussetzung gegenüberstellt. In der auch von späteren, philosophisch gebildeten Lehrern der christlichen Kirche gebilligten und vielfach wiederholten Lehre der alexandrinischen Schule über das Verhältniss der Pistis zur Gnosis, des Glaubens zum religiösen Wissen ist das Verhältniss der religiösen Erfahrung zur theologischen Wissenschaft in einer Weise bezeichnet, welche ganz der Ansicht entspricht, die wir uns im Obigen aus dem Begriffe der Erfahrung überhaupt und ihrer Stellung zur Wissenschaft und in der Wissenschaft, über dieses Verhältniss gebildet haben.

Man wird nicht übersehen, dass hier von dem Verhältniss zwischen *πίστις* und *γνῶσις*, *fides* und *intellectus* nur in Bezug auf die objective Idee theologischer Wissenschaft die Rede ist, nicht in Bezug auf den Werth und die Bedeutung, die für das Seelenleben und Seelenheil des einzelnen Menschen der Glaube auf der einen, das Wissen oder die Erkenntniss auf der andern Seite hat. Diese zwei Seiten des Verhältnisses der beiden Begriffe pflegen häufig von den kirchlichen Schriftstellern vermengt zu werden, und so finden wir denn wohl zuweilen die richtige Ansicht über die erste Seite dieses Verhältnisses durch falsche Consequenzen verunstaltet, welche daraus für die zweite Seite gezogen werden. Dies gilt ganz besonders von demjenigen Schriftsteller, der zuerst das gesammte Verhältniss einer nähern Betrachtung unterworfen hat und in sofern für unsern gegenwärtigen Zusammenhang von vorzüglicher Wichtigkeit ist, dem alexandrinischen Clemens. So wesentlich unterschieden sein Begriff der Gnosis in allem Uebrigen von jenem ist, welchen die häretischen Gnostiker sich gebildet hatten,

so kommt er doch noch darin mit demselben überein, dass die Gnosis auch für das religiöse Leben des einzelnen Christen als eine höhere Stufe der Aneignung des Offenbarungsinhaltes im Gegensatze der Pistis bezeichnet wird. Diese Meinung zu vertreten kann im Gegenwärtigen unsere Absicht um so weniger sein, als wir uns dadurch in schroffen Widerspruch mit demjenigen setzen würden, was wir später über den absoluten Werth des Glaubens im Sinne sowohl der Bibel als auch der ächten kirchlichen Wissenschaft zu lehren haben werden. In der That ist aber diese falsche Ansicht über den subjectiven Werth der Gnosis schon von Origenes aufgegeben worden, und wir finden bei diesem das Verhältniss der Gnosis zur Pistis ganz in demselben Sinne gefasst, wie später bei Augustinus und bei Anselmus von Canterbury das Verhältniss zwischen *fides* und *intellectus*.

201. Der klaren Einsicht in die Natur der religiösen Erfahrung und ihr Verhältniss zur Wissenschaft musste jedoch der Umstand Eintrag thun, dass sie nicht unterstützt war durch eine entsprechende Einsicht in die Natur der Erfahrung überhaupt, und in die Art und Weise, wie dieselbe auf andern Gebieten der Erkenntniss zum Gegenstand wissenschaftlicher Verarbeitung wird. Es ist dadurch verschuldet worden, dass man die Gleichartigkeit des empirisch-religiösen Elementes mit anderer Erfahrung, mit welcher jenes zwar nicht den eigenthümlichen Inhalt, aber doch eben dies gemein hat, dass es Erfahrung und nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung zur Wissenschaft verarbeitet werden soll, gar nicht gewahr geworden ist. An eine thatsächliche Unterordnung unter diese Gesetze konnte bei wirklich erfolgender wissenschaftlicher Bearbeitung des Glaubensinhaltes um so weniger sich auch nur der Gedanke regen, je weniger diese Gesetze zur Zeit auch noch auf dem Gebiete der ausserreligiösen Erfahrung in das wissenschaftliche Bewusstsein eingetreten waren.

202. Unter den Folgen dieses Mangels an einem wissenschaftlichen Verständniss der allgemeinen Erfahrungsgesetze macht sich von früher Zeit her vor andern bemerklich das schroffe Auseinandertreten des innern und des äussern Elementes der religiösen Erfahrung. Obgleich seinem Ursprung nach ein Erzeugniss des innerlichen Processes der ersten Keimbildung der christlichen Glaubenslehre (§. 192), konnte bei dieser Sachlage, da ihm zur Innerlichkeit des Glaubensinhalts jedes Organ der Vermittelung fehlte, wie nur die ächte historische Kritik und Geschichtswissenschaft ein solches darzubieten vermag, der Kanon der schriftlichen Offenbarungsurkunden, einmal festgestellt, die Bedeutung für das Bewusstsein der Glaubenswissenschaft nicht behaupten, welche die dem Begriffe einer Sammlung von

Geschichtsurkunden einzig entsprechende ist. Der Begriff göttlicher Eingebung der Schrift, auf ähnliche Weise misverstanden, wie schon von den Juden die Eingebung des Alten Testamentes misverstanden war, musste ihren Buchstaben zu einer Autorität für die theologische Wissenschaft in einem Sinne machen, der nur eine äusserliche Benutzung jener Urkunden zuliess. Oder wenn ja neben dieser Weise der Ausbeutung ihres Inhalts auch die innere Glaubenserfahrung ihr Recht an diesen Urkunden gelten machen wollte: so konnte dies nur in der Weise allegorischer Auslegung geschehen, welche weder ihrer äussern geschichtlichen, noch ihrer innern religiösen Bedeutung zu genügen vermochte.

Von der ausdrücklichen Anerkennung der Wahrheit, dass es Thatsachen innerer Erfahrung sind, was eigentlich den Christen macht, und dass die Aufgabe christlicher Wissenschaft keine andere ist, als die Einsicht in die Art und Weise, wie durch die in die geschichtliche Aeusserlichkeit herausgetretenen Offenbarungsthatsachen jene innere Erfahrung vermittelt wird, — von dieser Anerkennung und Einsicht finden wir im Ganzen die frühern Lehrer der christlichen Kirche, und namentlich auch die ersten Koryphäen der alexandrinischen Schule, bei ihrer wesentlich speculativen Haltung, minder weit entfernt, als grossentheils die späteren; und wir können nicht umhin zu bemerken, wie dieses verschiedene Verhalten mit dem Umstand zusammen hängt, dass die Ersteren den biblischen Kanon zum Theil noch haben entstehen sehen oder wenigstens seine kirchliche Geltung befestigen helfen, während für die Letzteren solche Geltung schon eine vollendete Thatsache war. Der Grund, weshalb dies so hat kommen müssen, ist nicht schwer einzusehen. So sicher und glücklich in der Hauptsache unstreitig der Instinct gewesen war, welcher bei Auswahl und Zusammenstellung der Schriften, denen sie kanonisches Ansehen beilegte, die Kirche geleitet hat: so entfernt war und blieb die Bildung jenes Zeitalters im Ganzen und Allgemeinen, keineswegs nur auf theologischem Gebiet, von dem ächten wissenschaftlichen Verständniss jenes Begriffs, der für die wissenschaftliche Haltung der Theologie, sofern sie auf die Bibel gewiesen ist, von so entscheidender Wichtigkeit ist, des Begriffs geschichtlicher Urkundlichkeit in dem umfassenden Sinne, in welchem dieser Charakter den biblischen Schriften zukommt. — Auch das heidnische Alterthum hat nie eine deutliche Einsicht zu gewinnen vermocht in die geistige Natur des Gefässes, welches den Inhalt seiner Religion aufgenommen hat, nämlich der mythischen Dichtung, und demzufolge auch in das Wesen dieser Religionen selbst. Das Ungeschick, mit welchem die Philosophen und Historiker des Alterthums sammt und sonders darein tappen, wenn sie es unternehmen, religiöse Mythen zu deuten oder gar das Ganze der Mythologie nach seinem wahren Gehalte darzustellen, ist ganz vergleichbar dem Unvermögen der christlichen Kirchenlehrer,

aus der Hülle der biblischen Ueberlieferung den eigentlichen Kern religiöser Erfahrung herauszuschälen. Beides aber, das eine wie das andere, führt sich zurück auf den allgemeinen Mangel einer wissenschaftlichen Empirie, einer Methode der Erfahrungswissenschaft, welchen das heidnische Alterthum mit dem christlichen Alterthum und Mittelalter gemein hat. Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass in Folge dieses Mangels allerdings das der Bibel von früh an zugestandene Ansehen jenem Misverständnisse des Begriffs der göttlichen Offenbarung Vorschub geleistet hat, von welchem sich der Supernaturalismus der bisherigen kirchlichen Theologie, und mit ihm ihr Misverhältniss zur ächt empirischen eben so, wie zur ächt speculativen Wissenschaftlichkeit ableitet. Je weniger aber bei dem der kirchlichen Wissenschaft einmal angewiesenen Gange ihrer geschichtlichen Entwickelung dieser Uebelstand zu vermeiden war, um so mehr Aufmerksamkeit verdient die Gegenwirkung, an welcher es der lebendige Geist des christlichen Glaubens und das durch ihn geweckte Bedürfniss einer tieferen Innigkeit nie hat fehlen lassen. In der älteren Zeit, von der hier die Rede ist, hat diese Gegenwirkung sich vornehmlich in der allegorischen Bibelinterpretation gelten gemacht, welche bekanntlich nirgend anderwärts mit solcher Consequenz betrieben ward, wie in der alexandrinischen Schule. Man ist in unserer Zeit sehr geneigt, über diese Behandlung der Schrift den Stab zu brechen, und vergisst darüber nur zu leicht, wie sie für jene Zeit die einzig mögliche Brücke war, welche von der äusseren, in ihrer Buchstäblichkeit heilig gehaltenen Ueberlieferung herüber geschlagen werden konnte zur Innerlichkeit des speculativ erfassten Glaubensinhaltes. Die nothwendige Gegenseite zu dieser Behandlungsweise ist in der alten Theologie durch die Antiochinische Schule vertreten, deren Rivalität mit der Alexandrinischen ein so bedeutendes Moment in dem Aufbau dieser Theologie gebildet hat.

203. Ausgeschieden durch diese Auffassung des Verhältnisses zu ihrer Quelle (§. 198) von aller andern Wissenschaft, ging die Wissenschaft des christlichen Glaubens auch nach dieser Ausscheidung, und eben seit ihr mit verdoppelter Energie, den Gang ihrer Ausbildung auf dem Wege fort, welchen die Erkenntnissmittel, über die sie zu gebieten vermochte, ihr geöffnet hatten. Durch die geistig absolute, unendliche Natur ihres Inhalts auf die philosophische Speculation als das unentbehrliche Werkzeug ihrer Selbstgestaltung hingewiesen, hat sie in dem Gebrauch dieses Werkzeuges durch keine der Betrachtungen sich irre machen lassen, welche sie über seinen Ursprung und seine Natur anzustellen so leicht sich hätte veranlasst finden können. Und so ist denn die Gestalt, welche in langsamem, aber sicherem Fortschritt, unter stetem Kampf mit Irrlehren aller Art, das kirchliche System im Laufe der ersten vier Jahrhunderte

gewonnen hat, ganz eben so nach der einen Seite das Werk der philosophischen Bildung, welche sich der theologischen Schule bemächtigt hatte, wie es nach der anderen das Werk der göttlichen Offenbarung ist.

204. Der Einheit und inneren Geschlossenheit dieses Werkes that es keinen Eintrag, dass die Arbeit an demselben nicht auch äusserlich in der Weise des Aufbaues einer in sich abgeschlossenen Disciplin erfolgte. Es ist wahr, dass die Literatur jener productivsten Zeit der christlichen Glaubenslehre, mit alleiniger Ausnahme allenfalls der Schrift des Origenes über die Principien, kaum noch eine Arbeit geliefert hat, die in gleichmässiger Haltung und methodischer Abfolge sich über alle Haupttheile des Systems erstreckt. Aber die Idee des Ganzen hat demungeachtet den Arbeitern bei der Behandlung des Einzelnen stets vorgeschwebt, und es ist durch sie ein organischer Zusammenhang der Theile vermittelt worden, auch wenn die Darstellung eines solchen nicht ausdrücklich beabsichtigt war. Auch war es stets die Idee dieses Ganzen, was bei jedem ausbrechenden Streit über wesentliche Artikel der Lehre die Entscheidung herbeigeführt und den Charakter des katholischen Lehrbegriffs, das heisst desjenigen, der als das Gesammtwerk und Gesammteigenthum der Kirche gilt, im Gegensatze jedes häretischen bestimmt hat.

205. Als ein Gesammtwerk und als ein Gesammteigenthum der christlichen Kirche ist nämlich zu allen den Zeiten und in allen den Kreisen, in denen sie das Bewusstsein ihrer durch göttliche Offenbarung begründeten Einheit bewahrt hat, die hier bezeichnete Gestalt des christlichen Lehrbegriffs betrachtet worden. Und zwar dies nicht etwa nur durch eine irgendwie geschehene Verwechslung der theologischen Lehrform mit dem religiösen Inhalt; als habe eigentlich nur von letzterem sollen gesagt werden, dass er, der von Gott durch Christus offenbarte, der Kirche angehört und mit ihrem Dasein verwachsen ist. Mit dem Dasein der Kirche ist wesentlich und unauflöslich auch der wissenschaftlich ausgearbeitete Lehrbegriff verwachsen: derselbe wird in diesem Sinn mit Recht als nothwendiges Erzeugniss einer kirchlichen Gesammtarbeit angesehen; als das fertige und für alle Zeiten vollendete von denen, die in der Kirche selbst einen fertigen, einmal für immer abgeschlossenen Bau erblicken wollen, als das stets sich erneuende und zu fortwährender Erneuung bestimmte von jenen, die kühn genug sind, in der Kirche ein lebendiges organisches Gewächs zu erkennen, ohne Stillstand wachsend, und so

innerlich wie äusserlich sich fortbildend bis an das Ende aller menschlichen Dinge.

Wenn die allmälige Ausbildung des kirchlichen Systems im Grossen mit Recht als ein Werk der Wissenschaft bezeichnet wird, — in den ersten Jahrhunderten der Kirche, von denen hier die Rede ist, der ohne bedeutende Unterbrechung fortschreitenden Wissenschaft: — so darf man sich dadurch doch nicht zu der Meinung verleiten lassen, als ob im Streite mit den von ihr als Irrlehre bezeichneten Abweichungen das Recht auch überall im Einzelnen auf der Seite der Kirche gestanden hätte. Die häretischen Lehren sind in gar manchen Fällen dem langsamen, streng gemessenen Entwickelungsgange der Kirche, der nur spät zu seinem eigentlichen Ziel gelangen kann, vorangeeilt; und zwar auf doppelte Weise. Erstens nämlich, wenn sie, auf die eigentlich wissenschaftliche Arbeit verzichtend, sich den gegebenen Offenbarungsinhalt nur mit den Organen der inneren Erfahrung aneigneten und seine wissenschaftlich unentwickelte Totalität in einer dann stets mehr oder weniger phantastischen Ausdrucksweise den Einseitigkeiten gegenüberstellten, durch welche der Gang der Wissenschaft nur Schritt für Schritt hindurchführen kann. Dies war, wie schon vorhin bemerkt, der Fall des Gnosticismus und ist auch in den folgenden Jahrhunderten immer aufs Neue wieder der Fall der schwärmerischen und mystischen Secten gewesen, welche zu der steigenden Veräusserlichung der Kirche und Kirchenlehre einen öfters nothwendigen und heilsamen, immer aber gefährlichen Gegensatz bildeten. Sodann aber zweitens, wenn solche Lehren, im Gefolge der wissenschaftlichen Entwickelung selbst hervortretend, einen zur Ergänzung der Einseitigkeit des jeweilig geltenden Lehrbegriffs unentbehrlichen, aber selbst der entgegenstehenden Einseitigkeit anheimfallenden Begriff zur Geltung brachten, der in der kirchlichen Lehre erst dann seinen Platz finden kann, wenn beide Einseitigkeiten überwunden sind. Im letztern Falle kann, vom Standpunct einer späteren weiter vorgeschrittenen Zeit betrachtet, die häretische Lehre wenigstens ein gleiches Recht mit der kirchlichen, im ersteren, was den sachlichen Inhalt betrifft, sogar ein höheres in Anspruch nehmen. Es liegt in der Natur der Sache, dass Häresien der ersten Classe, in der Wahrheit wie im Irrthum mächtig, besonders in solchen Perioden des Kirchenlebens auftreten müssen, wo die wissenschaftliche Entwickelung des Lehrbegriffs entweder noch gar nicht begonnen hat, oder ins Stocken gerathen ist, Häresien der zweiten aber in solchen, wo die letztere im lebhaftesten Gange begriffen ist. So z. B. gehören unter die Häresien dieser zweiten Classe aus jenen früheren Jahrhunderten sämmtliche in dem Streit über die Dreieinigkeit und die Person des Heilandes seit dem dritten Jahrhundert namentlich in der griechischen Kirche hervorgetretenen, Sabellianismus, Arianismus, Nestorianismus, Eutychianismus u. s. w., und nicht minder auch in der abendländischen der Pelagianismus; während dagegen die Manichäische Lehre dem älteren Gnosticismus verwandt, und, wie dieser,

nicht, wenigstens nicht in ihrem Ursprunge, von philosophischer, philosophisch-dogmatischer, sondern mystisch-theosophischer Natur ist.

206. Ein fertiger Bau ist so die Kirche selbst, als das kirchliche Lehrsystem bereits seit dem Ausgange des vierten Jahrhunderts unter den Griechen und der gesammten morgenländischen Christenheit geblieben. Mit den Kräften zugleich, durch deren schöpferische Wirksamkeit das organische Wachsthum und die innere lebendige Fortentwickelung des Staates, des bürgerlichen und des kirchlichen Gemeinwesens bedingt wird, war seit jenem Zeitpunct auch die wissenschaftliche Zeugungskraft auf dem religiösen Gebiet, wie auf jedem andern, in jenem Theile der christlichen Welt fürerst erloschen. Doch war jener Doppelbau hinreichend befestigt und erstarkt, um sich durch seine eigene Wucht zu erhalten; die Kirche in engster Wechselverkettung mit dem gleich ihr zu einem todten Mechanismus erstarrten Staat, das Lehrsystem in einer unwandelbar sich gleich bleibenden Ueberlieferung, deren Macht über die Völker des christlichen Morgenlandes noch bis jetzt ungeschwächt geblieben ist.

207. Von diesem Theile der christlichen Kirche hat die Kirche des Abendlandes sich durch das Wirken keiner andern Ursache so sehr, als durch die Macht des lebendig und schöpferisch in ihr fortwirkenden Entwickelungstriebes losgerissen. In der äussern Gestaltung der Kirche bethätigt sich dieser Trieb durch das Hinausstreben des kirchlichen Gemeinwesens über den Zustand des Festgebundenseins und der Unterordnung unter einen geschichtlich bestehenden Weltstaat, durch die Gründung einer selbstständigen Kirchenmacht, deren Entwickelung dem Bildungsprocesse eines neu entstehenden Staatensystems in fortdauernder lebendiger Wechselwirkung zur Seite gehen sollte. Dem aber entspricht auch in der kirchlichen Wissenschaft ein Fortgang der Entwickelung durch die ihr eigenthümlichen Bildungsmittel. Wenn auch gestört für längere Zeiträume zugleich mit dem allgemeinen Fortgang der Geistesbildung durch den Einbruch der Barbarei in dem grossen Umschmelzungsprocesse des Völkerlebens, wurde die Richtung dieses Vorwärtsstrebens doch immer neu wieder aufgenommen, und sie ist es, die uns bis auf diesen Tag den Zugang zu einer dereinstigen Vollendung des wissenschaftlichen Gebäudes der christlichen Kirchenlehre offen gehalten hat.

Die Abtrennung der abendländischen Kirche von der morgenländischen gehört zu den grossen Ereignissen der Weltgeschichte, die man auf

geringfügige Ursachen zurückzuführen liebt, weil man das, was nur zufällige Veranlassung war, mit der eigentlichen Ursache verwechselte. Indess würde es, was die äusserlich reale Seite dieser Kirchentrennung betrifft, wohl nicht schwer fallen, nach den Ansichten, welche über die weltgeschichtliche Stellung der christlichen Kirche zum Staats- und Völkerleben der mittlern und neuern Jahrhunderte jetzt so viel wissenschaftlichen Grund und weite Verbreitung gewonnen haben, sich sowohl über ihre Ursachen, als auch über ihre Wirkungen in einem gründlicheren und mehr philosophischen Sinne zu verständigen. Aber diese reale und praktische Seite hängt überall in der Geschichte der Kirche so eng mit der idealen oder theoretischen zusammen, dass auch hier ein solcher Zusammenhang vorausgesetzt und für jenes wichtige Ereigniss nach Gründen, die in der Lehrentwickelung liegen, nicht minder, als nach solchen, die der social-politischen Seite des Kirchenlebens angehören, gefragt werden muss. Ich werde bei der Ausführung der Dreieinigkeitslehre zeigen, dass auch die besondere Frage der Dogmatik, über die der Streit entstand, und an deren abweichende Beantwortung sich das Bewusstsein des Gegensatzes der beiden Kirchen knüpfte, keineswegs so geringfügig ist, wie man in der Regel meint. Auch in der Behandlung dieser Frage beurkundet sich die träge Natur des morgenländischen, die fortschreitende des abendländischen Kirchenwesens. Doch erschöpft sich der Gegensatz ihrer Naturen auch in diesem dogmatischen Puncte noch nicht, und es ist auf ihn um so weniger ein einseitiges Gewicht zu legen, je weniger, wie nicht in Abrede zu stellen, seine eigentliche Bedeutung den streitenden Parteien zum deutlichen Bewusstsein gekommen ist. Der wahre Grund der Kirchenspaltung liegt also vielmehr in dem eben bezeichneten Gegensatze selbst, in dem stationären Charakter, den seit dem oben bezeichneten Zeitpunct die griechische Kirchenlehre, die immer einige Merkmale der Katholicität mehr, als ihre Gegnerin, aufzustellen für nothwendig erachtete, angenommen, und in dem progressiven, welchen ihr gegenüber die lateinische behauptet hat. In diesem Sinne betrachte ich als die entscheidende That, welche den Bruch herbeigeführt hat, wenn sie ihn auch weder beabsichtigte, noch für den erfolgten die ausdrückliche Losung abgab, das Auftreten des Augustinischen Lehrsystems. Das Schicksal zwar, in der griechischen Kirche ohne Einfluss zu bleiben, hat dieses System nicht zuerst, sondern es haben dasselbe schon vor ihm manche andere mehr oder minder bedeutende Erzeugnisse der kirchlichen Literatur des lateinischen Abendlandes erfahren, während dagegen keine irgend erhebliche Erscheinung des Lebens und der Literatur der morgenländischen Kirche spurlos für das Abendland vorübergegangen war. Aber die Theologie des Augustinus ward für den Charakter und die Richtung der abendländischen Kirchenlehre in einer Weise epochemachend, wie es keine frühere Erscheinung gewesen war, und ihr Auftreten traf zusammen mit dem Beginn des Stillstandes der Entwickelung im Morgenlande auf der einen, mit dem Sturze des abendländischen Römer-

reichs und dem dadurch ermöglichten Beginne der politischen Machtentwickelung des römischen Bischofsstuhls und der in ihm gipfelnden Hierarchie der lateinischen Kirche auf der andern Seite. Dass auch das Dogma, über welches der ausdrückliche Streit sich entzündet hat, in dem Augustinischen Systeme wurzelte, wird sich uns später zeigen; und auch über den praktischen Einfluss eben dieses Systemes auf die Entwickelung des eigenthümlichen Geistes der römischen Hierarchie wird sich in dem Zusammenhange unserer Darstellung wenigstens für einige gelegentliche Bemerkungen eine Stelle finden. Die Keime des wissenschaftlichen Fortschritts, welche in demselben lagen, und deren Früchte zufolge dieser seiner Weltstellung nur in der abendländischen Theologie, nicht in der morgenländischen geerntet werden sollten, sie konnten in den nächsten Jahrhunderten nach Augustinus allerdings noch nicht gezeitigt werden, die alle höhere Bildung in dem fluthenden Gedränge der ungeheuren Umwälzung verschwinden sahen, aus welcher für das abendländische Europa eine neue Gestaltung des Völkerlebens hervorgehen sollte. Doch nur um so denkwürdiger ist dann das Schauspiel, wie beim Wiederaufleben des wissenschaftlich theologischen Strebens unter den neu entstandenen Völkern die überlegene Geistesmacht des Augustinus den Ton angab; wie sie auf Jahrhunderte hin die Richtung und das Charaktergepräge ihrer Theologie bestimmte, und selbst zu dem mächtigsten Fortschritt die Motive gab, durch welchen das Gebäude derselben Hierarchie gestürzt ward, dem sie in den Jahrhunderten des Mittelalters seine wissenschaftlichen Stützen gegeben hatte. — In der morgenländischen Kirche, wo seit dem Zeitalter des Augustinus der Stillstand kaum durch leise Regungen des wissenschaftlichen Geistes unterbrochen worden war, wird der völlige Abschluss durch das systematische Werk des Johannes Damascenus bezeichnet. Seiner gesammten Anlage nach kaum mehr, als ein Mosaik von Aussprüchen älterer Lehrer der griechischen Kirche, kann dasselbe zugleich als ein Beleg dienen, wie wenig productiver Geist dazu gehörte, um dem in jenen ältern Arbeiten innerlich schon vorhandenen System (§. 204) auch äusserlich die Gestalt eines Systemes zu geben.

208. Wie im kirchlichen Alterthum, in der noch ungetrennten Lehrentwickelung, welche dort hauptsächlich durch die morgenländische Kirche bestimmt worden war, auf ganz entsprechende Weise blieb auch in der mittelalterlichen, durch den vorwaltenden Einfluss des Augustinus bestimmten Lehrentwickelung der abendländischen Kirche die philosophische Arbeit und die theologische, obgleich dem Begriffe nach unterschieden, doch der Sache nach vereinigt. Die Thätigkeit des speculativen Geistes warf sich vorzugsweise und beinahe ausschliesslich auf die Probleme des kirchlichen Lehrbegriffs; fast nur auf diesem Gebiete hat damals dieser Geist eine productive Kraft erwiesen. Es ist wahr, dass diese Productivität nicht eine

durchaus freie war. Die Kirche bot der Wissenschaft nicht blos den Erfahrungsinhalt, den als einen gegebenen zu empfangen in der eigenen Natur der Wissenschaft liegt und dem Charakter der Freiheit, der von ihrem wahren Begriffe unzertrennlich ist, keinen Eintrag thut. Sie setzte auch den Ergebnissen, welche aus der Verarbeitung des Inhaltes hervorgehen sollten, gewisse Schranken, und zeichnete dem wissenschaftlichen Thun Gesetze vor, welche da, wo die Wissenschaft zur vollen Erkenntniss der Wahrheit führen soll, überall nur das eigene freie Werk der Wissenschaft sein können.

209. Solche Verknechtung der Wissenschaft unter die äussern Autoritäten der Kirche würde jedoch, bei der lebendigen Triebkraft, welche nichtsdestoweniger die kirchliche Wissenschaft im europäischen Mittelalter bethätigte, eben so wenig haben stattfinden können, wie die ausschliessliche Hinwendung des Erkenntnissstrebens nur auf den Inhalt des religiösen Glaubens, wenn nicht in der inneren Gestaltung der Principien des Wissens ein Motiv gelegen hätte, wodurch dieses beides begünstigt ward. Auch diese Gestaltung war in sich selbst eine unfreie; sie war und blieb in allem Wesentlichen die Gestalt der Ueberlieferung, durch welche jenes Zeitalter die allgemeine metaphysische Grundlage der Philosophie und aller Wissenschaft aus dem Alterthum überkommen hatte. An dieser Gestalt festhaltend, welche zu überwinden das Zeitalter noch nicht befähigt war, konnte die Philosophie dem Geiste der Offenbarung die Dienste nur zur Hälfte leisten, welche dieser von ihr verlangen muss, und sie selbst schmiedete fortwährend die Ketten, in denen die Wissenschaft durch die Kirche gebunden gehalten ward.

210. Dieses Verhältniss der Abhängigkeit von ihrer eigenen Vergangenheit, oder von Principien, die nicht aus dem Geiste der Zeit und aus dem Wesen des Gegenstandes, der jetzt die Wissenschaft beschäftigte, neu gewonnen waren, nahm für das eigene Bewusstsein der kirchlichen Wissenschaft im Laufe des Mittelalters noch eine bestimmtere Gestalt an, als sie an dessen Beginne gehabt hatte. Auf den Autoritätsglauben durch den Standpunct, auf den sie sich gestellt, und den zu verlassen sie sich annoch unvermögend fand, als auf eine für sie unübersteigliche Schranke angewiesen, schuf die Wissenschaft sich innerhalb ihres eigenen Elementes eine Autorität, in deren Anerkennung sie sich mit dem Scheine der Selbstgesetzgebung und Freiheit täuschen konnte, während sie zugleich der Kirche die Bürgschaft gab, dass sie auf das Hinausstreben über die

ihr gesetzte Schranke verzichtet hatte. Nicht Zufall, sondern die innere Natur und Nothwendigkeit der Sache war es, was die Wahl dieser Autorität in das Alterthum zurücklenkte, und ein glücklicher Instinct des Vorwärtsstrebens aus jener Gebundenheit darf es genannt werden, was sie auf jenen Philosophen fallen liess, dessen Lehre, in der früheren Entwickelung der Kirchenlehre nur von untergeordnetem Einfluss, im heidnischen Alterthum die Vereinigung der reinen Vernunftspeculation mit der Erfahrung insoweit, als es dem Alterthum überhaupt vergönnt war, vollzogen hatte.

In der Absicht, um Philosophen sowohl, als Theologen die Abtrennung beider Wissenschaften, in der er das Heil für beide zu finden meinte, annehmlich zu machen, hören wir Schleiermacher (Werke I, 2, S. 649) die Frage aufwerfen: „Haben nicht die Philosophen lange genug darüber geklagt, dass in der scholastischen Periode die Philosophie sei theils im Dienste, theils unter dem Druck des Kirchenglaubens gewesen?" Es bedarf aber nur eines nähern Einblicks in den Charakter der Theologie, um gewahr zu werden, wie nicht die Vereinigung der beiden Wissenschaften an sich selbst jene vielbesprochenen Uebelstände verschuldet haben kann. An einer selbstbewussten, ausdrücklichen Unterscheidung derselben, wie Schleiermacher sie verlangt, fehlte es auch damals nicht. Die Theologie wollte damals so wenig, wie bei den meisten Neueren, so wenig, wie bei Schleiermacher selbst, als Philosophie gelten, oder der Philosophie ihren Charakter als gegenständliche Erkenntniss, als Wissenschaft, verdanken. Sie wollte nur ganz in der formalen Weise, wie auch Schleiermacher ihr und sich selbst dies zugesteht, die Philosophie für den begriffsmässigen Ausdruck des kirchlichen Glaubens benutzen, und sie ist in dieser Benutzung zwar weiter gegangen, als es die eigentliche Absicht war, aber doch nicht weiter, als auch Schleiermacher, wider seine Absicht, mit der Philosophie seiner Zeit und mit seiner eigenen gegangen ist. Die Dienstbarkeit der Philosophie unter der Kirchenlehre kann daher auch nicht mit Bewusstsein in der Absicht der mittelalterlichen Kirche gelegen haben. In der That auch finden wir, dass die Kirche der freien Bewegung der Philolophie auf ihrem eigenen Gebiet, welches sie, wie gesagt, stets als ein von der Theologie unterschiedenes betrachtete, das ganze Mittelalter hindurch kein irgend andauerndes Hinderniss entgegengestellt hat. Kam es ja zu kirchlichen Beschlüssen, wie die mehrmaligen gegen die aristotelische Philosophie, so wurden dieselben immer sehr bald vereitelt, und die Macht, welche sie vereitelte, war keine andere, als die vorwärtsstrebende theologische Wissenschaft selbst, welche auch bei ihrer vermeintlichen Unabhängigkeit von der Philosophie doch sehr wohl erkannt hatte, dass sie in ihrem eignen Interesse einer freien Philosophie bedurfte. Der Beschluss der Lateransynode, dass, was in der Theologie, auch in der Philosophie wahr sein müsse, ward erst nach dem Schlusse

des Mittelalters gefasst. — Was also ist an jener Klage Schleiermachers Gegründetes, und wodurch ist sie verschuldet worden? Meine Antwort auf diese Frage ist folgende. In eine Abhängigkeit der Art, wie sie im Zeitalter der Scholastik allerdings stattfand, in eine Abhängigkeit nicht nothwendig von dem empirischen Inhalt des Kirchenglaubens, sondern von empirischen Thatsachen überhaupt, geräth die Philosophie allenthalben da, wo die Entwickelung der Vernunftidee und Vernunftnothwendigkeit im reinen Denken nicht gleichen Schritt hält mit der Evidenz, welche in irgend einem Bereiche der Anschauung oder des empirischen Wissens eine dem betrachtenden Verstand sich aufdringende Vorstellung oder Vorstellungsmasse für das denkende Bewusstsein gewinnt. In dieser Weise kann die Philosophie auch der äusserlichsten sinnlichen Empirie verknechtet werden, wenn durch irgend ein übermächtiges Aperçu die in der körperlichen Natur waltende Idee, der philosophirenden Vernunft zum Bewusstsein gekommen ist, bevor dieselbe in sich selbst den Maassstab gefunden hat zur Unterscheidung dessen, was in dem empirischen Thatbestand wirklich der Idee, von dem, was nur der zufälligen sinnlichen Erscheinung angehört. Auch in solchen Fällen, — und sie sind nichts weniger als selten in der Geschichte der Wissenschaft, — giebt die Philosophie innerhalb ihres eigenen Gebietes oft gerade da, wo man es am wenigsten erwarten sollte, und gerade durch das Organ solcher Persönlichkeiten, die sich auf ihre Erhebung über jeden Autoritätsglauben am meisten zu Gute thun, einem Glauben Raum, der dadurch um nichts philosophischer wird, dass man den Namen des Autoritätsglaubens für ihn ablehnt; jenem „plumpen Köhlerglauben an die geistloseste aller Autoritäten, die Autorität der Materie oder des äusseren, sinnlich-unmittelbaren Daseins,“ wie ich es anderwärts ausgedrückt habe. In unserer Zeit steht dieser Köhlerglaube des Materialismus, und der künstlich repristinirte Autoritätsglaube an kirchliche Bekenntnisse oft ganz dicht neben einander, und der Uebergang von dem einen zum andern ist leichter und schneller gemacht, als man es vermuthen sollte, weil beide aus derselben Quelle geistiger Unfreiheit stammen, dem Unglauben an die Kraft der Vernunft und der ächten, philosophischen Wissenschaft. Dem Mittelalter war der materialistische Afterglaube fern, und des kirchlichen Autoritätsglaubens hatte sich die Philosophie damals ungleich weniger zu schämen, als jetzt, da es in der That nicht die Kirche als äussere Macht war, welcher diese Huldigung durch die scholastische Philosophie gezollt wurde, sondern der thatsächliche Inhalt der göttlichen Offenbarung auf der einen, das eigene Wesen der philosophischen Erkenntniss, die sich bereits mit diesem Inhalt verschmolzen hatte, auf der andern Seite. Der Charakter beider Gegenstände dieser Huldigung lässt es erklärlich finden, wie die Philosophie einen so langen Zeitraum hindurch in solcher Abhängigkeit bleiben konnte, ohne dass ihre Productivität in gleichem Grad gehemmt worden wäre, wie dies bei jeder andern Dienstbarkeit unausbleiblich der Fall gewesen sein würde; und

wie ihr die Rückkehr zur Freiheit des rein vernunftmässigen Denkens nicht nur nach dem Ablauf jener Periode ihrer Unterordnung, sondern in öfters wiederholten Ansätzen auch noch während derselben ermöglicht ward. Allerdings aber dienten diese Ansätze auch, die Täuschung zu unterhalten, als sei die Wissenschaft wirklich frei, während doch ihr Fortschritt und ihre lebendige Bewegung wenigstens im Grossen an die Beschäftigung mit dem Offenbarungsinhalt und mit der Gestalt, welche derselbe bereits in der Kirchenlehre erhalten hatte, gebunden, und daher immer in sehr enge Grenzen eingeschlossen blieb.

Der Einfluss des Aristoteles auf die christliche Philosophie und Theologie des Mittelalters datirt sich bekanntlich erst vom zwölften und dreizehnten Jahrhundert. Das Verhältniss zu Platon, welches bis zum zwölften Jahrhundert vorgewaltet hatte in der christlichen Philosophie, war nicht auch nur in derselben Weise, wie später das Verhältniss zu Aristoteles, ein exclusives gewesen, und die Begründung jenes philosophischen Autoritätsglaubens ausdrücklich für das Bewusstsein der mittelalterlichen Wissenschaft, den man sich doch nicht als einen so blinden vorzustellen hat, wie er lange Zeit hindurch dafür gegolten hat (vergl. Ritter, Gesch. d. Philosophie, VII, S. 92 f.), fällt daher erst in eine ziemlich späte Zeit, wenn auch freilich die Abhängigkeit von den Principien und Grundformen der alten Philosophie überhaupt sich über das ganze Mittelalter erstreckt. Zur Beschäftigung mit der Philosophie des Aristoteles hat die Berührung mit den Arbeiten der Araber den Anlass gegeben, aber gewiss auch nur den Anlass. Nimmermehr würde nur auf diese zufällige Veranlassung die Philosophie des Aristoteles die grosse Bedeutung für das System der christlichen Theologie in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters gewonnen haben, wenn sie nicht wirklich für den Ausbau dieses Systems Dienste hätte leisten können, zu denen sie allein und keine andere damals vorhandene Philosophie befähigt war. Worin diese Dienste bestanden, dies wird sich, zum Theil wenigstens, in der Folge näher zeigen lassen. Hier war nur der Ort, im Allgemeinen auf die Wahlverwandtschaft aufmerksam zu machen, die zwischen dem System des Aristoteles und dem der christlichen Dogmatik schon dadurch besteht, dass das erste allein von allen philosophischen Systemen alter Zeit eine Erkenntnissmethode befolgt, die eine selbstbewusste Unterordnung der Principien des Erkennens als solcher unter einen gegebenen Erfahrungsinhalt von universaler Natur in sich schliesst, und dadurch die Bedeutung von Welterkenntniss in dem entsprechenden Sinne gewinnt, wie die christliche Glaubenslehre Gotteserkenntniss zu werden streben muss, und wie eine Welterkenntniss als wissenschaftliche Voraussetzung neben sich zu haben, in dem Bewusstsein dieser Glaubenslehre seit dem Zeitpuncte lag, da sie sich als selbstständige Wissenschaft von der Philosophie unterschieden hatte, welcher eben damit diese Bestimmung zugetheilt ward, als Welterkenntniss zu gelten (§. 198).

211. Von der Arbeit der Kirchenväter unterschied sich die scholastische Arbeit des späteren Mittelalters dadurch, dass sie das innerlich oder der Sache nach (§. 203) schon durch jene durchgebildete System auch der äusseren Form nach in Gestalt eines systematischen Lehrzusammenhanges herausstellte. Die bedeutenden Theologen dieser Periode, wenigstens seit Petrus dem Lombarden, haben fast sämmtlich die Früchte ihrer Studien entweder in einem einigen, das Ganze der systematischen Theologie umfassenden Werke, oder in einer Mehrheit solcher Werke niedergelegt, mit ausdrücklicher, mehr oder minder umfassender Rückbeziehung auf die patristische Literatur, deren Ergebnisse zu einem wissenschaftlichen Abschluss zu bringen ihr sichtliches Bestreben ist. Doch ist es ihnen, bei wesentlichem Fortschritt in der Ausarbeitung des Besonderen, nicht gelungen, die systematische Form der Glaubenslehre auch nur in derjenigen Reinheit und Gediegenheit zu Tage zu fördern, wie sie in der Theologie der Kirchenväter angelegt und dem Geiste nach in der That schon vorhanden war. Sie haben die einfachen Grundzüge des kirchlichen Systems in das weitläufige und künstliche Gemälde einer zugleich abstrusen und phantastischen Universalwissenschaft versteckt, welches sie zum Theil fast unkenntlich macht, und auch in ihren tiefsinnigsten und gründlichsten Partien lässt die unklare Vermischung metaphysischer und physikalischer Probleme und Lehrsätze mit den specifisch theologischen, die eigenthümliche Natur und eine wahrhaft methodische Behandlung der letzteren nicht zu ihrem Rechte kommen.

Der ausdrücklich systematischen Richtung war schon frühzeitig in der abendländischen Theologie durch Augustinus, Boëthius und Cassiodorus vorgearbeitet worden, und auch das ganze frühere Mittelalter hindurch ist der theologischen Literatur dieser Charakter unverkennbar genug aufgeprägt. Von allen Werken der abendländischen Dogmatik sind jedoch erst die *Sententiae* des Lombardus dasjenige, welches mit der *ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* des Johannes Damascenus sich in Parallele stellen lässt; und die Vergleichung beider Werke giebt ein für den Charakter der Theologie beider Kirchen bezeichnendes Resultat. Das lateinische Werk ist um mehrere Jahrhunderte jünger, als das griechische, und hat die Ausbeute einer fortschreitenden Literatur in sich aufgenommen, die jenem fremd geblieben war. Zugleich aber bildet es den Ausgangspunct einer überaus reichen systematischen Literatur, während das griechische Werk kaum einen irgend nennenswerthen Nachfolger gefunden hat. Die für die Systematik der Glaubenslehre bedeutsamen und brauchbaren Ergebnisse

der vorangehenden theologischen Arbeit sind von ihm weder mit gleicher Reinheit, noch mit gleicher Vollständigkeit aufgenommen, wie dort die Schätze der griechischen Dogmatik. Dagegen hat es seinerseits in nicht wenigen Puncten der Systematik, namentlich auch was die Bezeichnung der Aufgabe des Ganzen betrifft, welche unstreitig durch den Lombarden an Bestimmtheit und Schärfe der Abgrenzung gegen andere wissenschaftliche Gebiete gewonnen hat, ein erfinderisches Verdienst, welches jenem abgeht. — Die Herrschaft der aristotelischen Philosophie hebt bekanntlich in der scholastischen Literatur erst nach dem Werke des *Magister sententiarum* an, aber sie begegnet sich mit demselben in dem von Beiden gleichmässig begünstigten Streben nach formaler Systematik. In der wunderlichen Verbindung von dialektisch-methodischer Strenge und von Willkühr in der Ausspinnung des Fadens dieser Dialektik und Herbeiziehung fremdartiger Stoffe ist der Lombarde den aristotelischen Scholastikern vorangegangen. Die systematischen Werke der eigentlich Grossen unter den Letztern, unter denen, was die eigentlich schöpferische Kraft und Originalität des philosophischen Gedankens betrifft, Albertus Magnus und Duns Scotus noch über Thomas von Aquino zu stellen sind, enthalten, bei ihrer obgleich barbarischen, doch wahrhaft grossartigen und trotz der im § gerügten Uebelstände auch in der systematischen Anlage des Ganzen noch jetzt für uns lehrreichen Conception einen Reichthum des tiefsten Gedankeninhalts, der sie zu wahren Fundgruben für die speculative Dogmatik macht, und der ohne Zweifel in immer steigendem Grade wird gewürdigt und benutzt werden, je mehr sich die neuere Theologie von den confessionellen Schranken befreien und ihrer höhern wissenschaftlichen Bestimmung bewusst werden wird.

212. Je mehr aber durch die Systematik der scholastischen Theologie ein ausdrückliches Bewusstsein über die Elemente, aus denen in formaler und in sachlicher Beziehung diese Theologie ihr Werk erbaute, geweckt und unterhalten ward: um so weniger konnte, in Folge dieses Bewusstseins selbst, gegen die Ueberfüllung der kirchlichen Lehre mit Bestandtheilen, welche der Glaubenserfahrung, die aus der göttlichen Offenbarung schöpft, fremd sind, eine Gegenwirkung ausbleiben. Auch lag es in der Natur der Sache, dass mehr oder weniger diese Gegenwirkung ihrerseits den Charakter einer wissenschaftlichen Thätigkeit annahm; dass sie sich zunächst an jene Elemente der Offenbarungslehre knüpfte, welche in sich selbst den Keim zu einer wissenschaftlichen Entfaltung tragen, und dass demzufolge ihr Streben dahin ging, diese Keime, unabhängig von den äusserlich zur kirchlichen Theologie herzugebrachten Elementen weltlicher und heidnischer Wissenschaft, zur Entfaltung zu bringen durch Uebertragung in das Element der inneren religiösen Ge-

müthserfahrung, mittelst einer Erweckung und Neubelebung dieser letzteren.

213. Die hier bezeichnete Gegenwirkung ist gemeint, wenn man von einem Gegensatze spricht, den zur scholastischen Theologie und theologischen Literatur des Mittelalters die mystische gebildet habe. Zwar pflegt der Begriff der Mystik oder mystischen Theologie an sich selbst weder auf dieses Zeitalter, noch auf die hier bezeichnete Gegenwirkung beschränkt zu werden. Man umfasst unter ihm alle die Erscheinungen, welche zu irgend einer Zeit, sei es innerhalb des Christenthums, oder auch selbst in andern monotheistischen Religionen, aus einer durch ausdrückliche Reflexion vermittelten und getragenen Richtung auf die Innerlichkeit des religiösen Gemüthslebens hervorgegangen sind. Wie anderwärts, so finden wir auch in der religiösen Literatur des Mittelalters die Mystik geraume Zeit hindurch nicht von der wissenschaftlichen Theologie der Kirche ausgeschieden, sondern in der Mehrzahl ihrer bedeutenderen Erscheinungen die letztere mehr oder weniger vom Geiste der Mystik angeweht, und umgekehrt die Mystik, da wenigstens, wo sie zur ausdrücklichen Erscheinung im kirchlichen Leben und in der Literatur herausdringt, an die Theologie der Kirche sich anlehnend und mit ihr zusammen arbeitend. Von der Zeit an aber, da die scholastische Theologie durch Zuziehung der aristotelischen Philosophie jene systematische Ausbreitung gewann, in Folge deren das Element der Wissenschaft das specifisch religiöse zu überwuchern drohte, sehen wir eine eigenthümliche Literatur der Mystik neben der scholastischen hervortreten; zum Theil auch äusserlich von ihr unterschieden durch den Gebrauch der volksthümlichen Landessprachen, während die Theologie der Kirche nur lateinisch zu reden fortfährt, überall aber bezeichnet durch die reflectirte Ausspinnung des Elementes der innern Seelenerfahrung und durch die Entfernung aller derjenigen Elemente der Doctrin, in welchen diese Erfahrung nicht unmittelbar sich wiederzufinden weiss.

Die gesammte theologische Literatur des Mittelalters unter die zwei Kategorien der Scholastik und der Mystik zu vertheilen, ist schon aus dem Grunde unstatthaft, weil auf die Literatur der früheren Jahrhunderte weder die eine noch die andere dieser Kategorien passt. Die kirchliche Theologie hat dort nur noch zum geringern Theil die Eigenschaften, an welche man bei dem Namen der Scholastik zunächst zu denken pflegt, und was man Mystik nennt, das hat zu dieser Zeit seinen Sitz innerhalb, nicht ausserhalb der kirchlichen Theologie. Auch

keine Mystik, als überall nur in ausdrücklichem Anschluss nicht etwa blos an eine vorhandene Offenbarung, sondern an einen durch wissenschaftliche Thätigkeit innerhalb der religiösen Gemeinschaft schon festgestellten Lehrbegriff. Aus diesem Lehrbegriff werden von der Mystik alle nicht unmittelbar von dem Geiste religiöser Innerlichkeit durchdrungenen Elemente entfernt; dagegen aber werden die Elemente dieser Innerlichkeit ihrerseits zum Inhalt einer reflectirenden Betrachtung gemacht, welche mehr oder weniger von dem Charakter eigentlicher Speculation annehmen kann, wenn sie entweder eine philosophische Bildung vorfindet, deren Principien sie im Stande ist sich anzueignen, oder wenn sie kräftig genug ist, aus sich selbst solche Principien zu erzeugen. — Solcher Art nun ist die Mystik, welche wir der scholastischen Theologie in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters als einen eigenthümlichen Literaturzweig gegenübertreten sehen; offenbar in Folge des eigenthümlichen, weiter, als alle bisherige Theologie von der religiösen Unmittelbarkeit entfernten Charakters, den in ihrer schulmässigen Ausbildung diese Theologie erhalten hatte. Der volksthümliche Charakter, welchen die Literatur dieser Mystik, die ihren vornehmlichsten, doch keineswegs ausschliesslichen Sitz in Deutschland hat, in den Schriften eines Meister Eckhart, Tauler, Suso, Ruisbroek, in dem als Darstellung ihres allgemeinen Grundinhalts classischen Buche der „Deutschen Theologie“ trägt, bildet den charakteristischen Gegensatz zu jener gleichzeitigen Steigerung des exotischen Elementes der philosophisch-theologischen Gelehrsamkeit; aber er beweist zugleich, wie die ächt theologischen Früchte der Schularbeit dennoch nicht für das religiöse Erfahrungsbewusstsein des Volkes verloren sind.

214. Auf dem Wege scholastischer Theologie und Dogmenbildung und auf dem parallelgehenden Entwickelungswege einer gesellschaftlichen Verfassung, mittelst deren die Kirche immer mehr zu einer weltlichen Macht, gleichartig den äusseren Mächten des Staats- und Völkerlebens gestaltet wurde, war endlich auch die abendländische Kirche auf einem Puncte angelangt, wo ein weiterer Fortschritt nur durch Abbrechen von der Stetigkeit des bisherigen Entwickelungsganges möglich war. Es wiederholt sich daher auf diesem Puncte die Erscheinung, welche wir beim Auseinandergehen der morgenländischen Kirche und der abendländischen beobachtet haben; sie wiederholt sich innerhalb des engeren Kreises dieser letzteren. Aufs Neue tritt ein Theil derselben Kirche, die während der vorangehenden Jahrhunderte in ihrer Gesammtheit die Trägerin des lebendigen Fortschritts gewesen war, in Verfassung und Lehre zur festen, krystallartigen Masse erstarrt aus der Linie dieses Fortschritts heraus. Er überlässt es, unwillig und widerstrebend, einem andern Theile, nach Abwerfung der Fesseln, womit sich auf dem bisherigen Wege ihres

Fortschritts die fortschreitende Kirche und Kirchenlehre mit immer mehr lastendem Druck beladen hatte, in neue Bahnen der Entwickelung einzuschreiten.

Die hier gewagte Zusammenstellung der zwei grossen Kirchentrennungen, deren eine das kirchliche Mittelalter von dem Alterthum, die andere die kirchliche Neuzeit von dem Mittelalter abscheidet, unter einen und denselben Gesichtspunct ist allerdings ungewöhnlich, und kann leicht als eine Paradoxie erscheinen. Dennoch ist diese Vergleichung sicher keine unrichtige; sie ist es in Bezug auf die reale, praktische Seite des Kirchenlebens so wenig, wie auf wissenschaftliche oder dogmatische. Es war nämlich in jener früheren Epoche für die griechische Kirche genau in derselben Weise das Gebäude des Staatskirchenthums, so wie es von da bis zum Sturze des oströmischen Reiches fortbestand, und, wenn auch unter veränderten Verhältnissen, in einem Theile der griechischen Kirche neuerdings wiederaufgerichtet ist, eine vollendete Thatsache; ähnlich, wie in der Epoche der Reformation das Gebäude der römischen Hierarchie für die Kirche des Abendlandes. In der Conservation dieser vollendeten Thatsache besteht aber nach dieser praktisch-realen Seite der stationäre Charakter der griechischen Kirche im Mittelalter, der römischen in der Neuzeit. Die abendländische Kirche wurde im Mittelalter zur Trägerin des weltgeschichtlichen Fortschritts dadurch, dass sie die Aufgabe übernahm, die Kirche zu einem von jeder Staatsmacht unabhängigen Gemeinwesen auszubilden; in ganz entsprechender Weise, wie in der Neuzeit die evangelische Kirche es dadurch geworden ist, dass sie dieses kirchliche Gemeinwesen, das Ergebniss des fortschreitenden Bildungsprocesses der mittlern Jahrhunderte, von dem Joche der weltlichen Herrschaft, die in seiner eigenen Mitte entstanden war, zu befreien unternahm. Was aber die wissenschaftliche Seite betrifft, so wird man sich leicht darüber verständigen, dass die griechische Theologie im Mittelalter, die römisch-katholische in der Neuzeit ganz eben so, wie das parallelgehende gesellschaftliche Kirchenleben, einen durchgängig stationären Charakter trägt; etwas schwerer vielleicht über die Frage, ob es verstattet ist, als das eigentliche, wenn auch unbewusst wirkende Motiv der Losreissung auf der Seite erst der allgemeinen abendländischen Kirche, dann der protestantischen, das Bedürfniss des Fortschritts, und zwar ausdrücklich auch des wissenschaftlichen, dogmatischen Fortschritts anzusehen. Jedenfalls findet auch hier eine überaschende Analogie gerade in den Umständen statt, welche über die Richtigkeit dieser Ansicht einen Zweifel unterhalten können. So wenig, wie Augustinus bei seinem ihm selbst nicht zu deutlichem Bewusstsein kommenden Hinausschreiten über den abgeschlossenen Ideenkreis der griechischen Kirche eine höhere und freiere Entwickelung der theologischen Wissenschaft ausdrücklich als solcher sich zum Ziel seines Strebens gestellt hatte: eben so wenig oder noch weniger war Luther bei seinem lauten und selbstbewussten Kampfe

ist diese Mystik dort zum grossen Theile noch auf das Engste verbunden mit der strengen philosophischen Speculation, welche sie in späterer Zeit der Scholastik überlassen hat, und eben diese Speculation, wenn sie auch in der kühnen Lehre eines Scotus Erigena von der kirchlichen Rechtgläubigkeit einigermassen seitab geführt hatte, wurde doch z. B. in der Schule der Victoriner recht eigentlich zum Bindemittel zwischen mystischer Innerlichkeit und strengem Kirchenglauben. Aber auch in den späteren Jahrhunderten, wo die kirchliche Literatur mehr und mehr den Charakter der eigentlichen Scholastik annimmt, wäre nichts irriger, als wenn man dieselbe sich von allen mystischen Elementen entleert denken wollte. Sie hat auch in den grossen Vertretern der aristotelischen Scholastik deren noch immer ungleich mehr, als z. B. die spätere protestantische Schule, und bei einigen ihrer namhaftesten Häupter, einem Bonaventura und später einem Gerson, tritt der mystische Charakter so sehr hervor, dass man dieselben geradezu unter die Mystiker zu stellen pflegt. Auf der andern Seite trägt die Mystik auch zu dieser Zeit noch nicht, so wie im frühern Mittelalter ohnehin noch weniger, den Charakter der eigentlichen Theosophie; dafern man nämlich nicht den Namen der Mystik auf jene häretischen Secten übertragen will, in denen sich das ganze Mittelalter hindurch, im Abendlande wie im Morgenlande, die Nachklänge der gnostischen und manichäischen Anschauungen vernehmen lassen. — Dies Alles kann man zugeben, und dennoch nicht gesonnen sein, die geschichtliche Bedeutung des Gegensatzes von Scholastik und Mystik in Bezug auf die Theologie des Mittelalters aufzugeben. Der Begriff der Mystik, in der scharfen historischen Bestimmtheit gefasst, auf welche der Gebrauch dieses Wortes hinzudrängen scheint, wenn sie ihm auch bis jetzt noch nicht mit Bewusstsein zum Grund gelegt worden ist, kann nicht als gleichbedeutend angesehen werden mit der Richtung auf Innerlichkeit des religiösen Gemüthslebens überhaupt; sonst müsste er auch auf jene Zustände und Thätigkeiten Anwendung leiden, in denen sich geschichtlich der Process der göttlichen Offenbarung bethätigt hat. Eben so wenig pflegt man mit dem Namen der Mystik jene die Ergebnisse der kirchlichen Wissenschaft in phantastischer Dichtung anticipirende Theosophie zu bezeichnen, welche wir in den ersten Jahrhunderten des Christenthums als Gnosis haben auftreten sehen. Von Beidem im Unterschied setzt der geschichtliche Begriff der Mystik eine schon vorhandene Theologie, ein schon ausgebildetes System der Kirchenlehre voraus. Er bezeichnet einen Gegensatz nicht sowohl zu den Ergebnissen dieser Theologie, zu den Grundzügen der Kirchenlehre, so wie dieselben durchgebildet und festgestellt aus der theologischen Arbeit hervorgehen, als vielmehr nur zu der wissenschaftlich-theologischen Arbeit selbst, insofern dieselbe ein Heraustreten aus den Zuständen der religiösen Unmittelbarkeit und Innerlichkeit, eine Einseitigkeit der Hinwendung zur Verstandes- und Vernunftthätigkeit mit sich bringt. Es giebt in diesem strengen historisch abgegrenzten Sinne

gegen das Pabstthum von wissenschaftlichen Interessen überhaupt geleitet. So hier also, wie dort, kann als die Macht, von der behauptet wird, dass sie jenes Motiv zur Geltung brachte, nur die über dem Streben und Thun der Einzelnen unbewusst waltende Idee gemeint sein, welche sich, wenn nicht unmittelbar in den epochemachenden Thaten und Ereignissen selbst, so doch in deren Folgen und Wirkungen bethätigt hat.

215. Die erste That des Einschreitens in diese Bahnen ist eine That der Selbstbesinnung auf den erfahrungsmässigen Grundinhalt der göttlichen Offenbarung des Christenthums, ähnlich jenen vorangegangenen Strebungen der religiösen Mystik (§. 213), und mit ihnen in deutlich wahrnehmbarem Zusammenhange. Das Bewusstsein dieses Grundinhaltes, verworren und getrübt durch die Irrungen der vorangehenden kirchlichen Entwickelung, musste vor allem Andern wiedergewonnen sein in seiner Reinheit und in seiner ursprünglichen Fülle, wenn die neu im Durchbruch begriffene Entwickelung den Forderungen dieses Inhalts entsprechen sollte. Darum sehen wir die kirchliche Reformation nicht von vorn herein, nicht sogleich in ihrem ersten Anfang selbst auftreten als eine Fortbildung der kirchlichen Wissenschaft durch Kraft ihres formalen Princips, das heisst durch Kraft theologischer Speculation. Sie selbst ist nicht unmittelbar eine wissenschaftliche That; aber sie hat für spätere Thaten auf dem Gebiet kirchlicher Wissenschaft die Bahn gebrochen.

216. Auch diese erste That der Reformation, da sie wirklich der Anfang einer höheren, nicht einer nur einfach wieder von vorn beginnenden Entwickelung der christlichen Kirche und ihrer Wissenschaft sein sollte, hat jedoch nicht in einer Weise erfolgen können, wodurch die Früchte der bisherigen Lehrentwickelung wären weggeworfen oder verloren gegeben worden. Nicht wirklich in seiner geschichtlich ersten Gestalt, die er vor allem Anfang kirchlicher Lehrentwickelung gehabt, sollte der eigentliche Grundinhalt des Christenthums hervortreten, sondern umkleidet mit den Ergebnissen dieser Entwickelung, insofern dieselben sich mit ihm dergestalt vereinigt hatten, dass sie, gleich ihm selbst, in den Gliedern der christlichen Kirche zum Inhalt einer ächten religiösen Lebenserfahrung werden konnten. Dieser Feuerprobe den Inhalt der kirchlichen Theologie und Glaubenslehre unterworfen zu haben: darin liegt uns die Bestimmung und die Bedeutung jener ersten Reformationsthat, welche wir von dem nachfolgenden Werke der Neubegründung kirchlichen Lebens und kirchlicher Lehre wohl zu unterscheiden haben.

217. In diesem Sinne nämlich, als eine nicht selbst wissenschaftliche, sondern specifisch religiöse, obgleich auf Sichtung und Feststellung eines schon begründeten Lehrbegriffs gerichtete That, ist die Reformation ganz und ungetheilt die That einer einzelnen Persönlichkeit. Noch einmal erschienen in dem Geiste und der Lehre Luther's die Ergebnisse der bisherigen Entwickelung kirchlicher Wissenschaft, umgesetzt in das Element eines lebendigen, persönlichen Daseins und Selbstbewusstseins, und eben dadurch das Aechte in ihnen erprobend, das Unächte von dem Aechten, im religiösen Sinn Lebendigen und Lebensfähigen ausscheidend, so dass nur das ächte Korn, unvermischt mit der Spreu, für eine durch und durch vom Princip des christlichen Glaubens beseelte Persönlichkeit zum Inhalt unmittelbarer Lebenserfahrung wird. Wie in dem Geiste des Apostels Johannes die speculative Lehre des jüdischen Hellenismus (§. 185 f.), auf ähnliche Weise ist in dem Geiste Luthers die Lehre der bisherigen christlichen Schule nach ihren ächten Grundbestandtheilen auf den Inhalt der christlichen Offenbarung zurückbezogen, und neu mit ihm verschmolzen gleichsam zu einer persönlichen Gesammtbildung. Dadurch eben ist sie zum epochemachenden Anfang und Ausgangspunct einer neuen Entwickelung geworden.

Dass in dem Worte der Reformation die Bedeutung der Persönlichkeit jenes Mannes, welcher nicht nur den entscheidenden Anstoss zu diesem Werke gegeben, sondern auch demselben nach der einen Hälfte seines Umfangs auf mehrere Jahrhunderte ausschliesslich seinen eigenthümlichen Charakter aufgeprägt hat, nicht blos quantitativ, sondern auch qualitativ eine andere ist, nicht allein als die Bedeutung der anderen an diesem Werke mitwirkenden Persönlichkeiten, sondern auch als diejenige, welche in andern Theilen der Kirchen- und Dogmengeschichte die ausgezeichneten und hervorragenden Persönlichkeiten einzunehmen pflegen: dies hat man stets empfunden, und ein Theil der durch die Reformation erneuerten Kirche hat es eben dadurch anerkannt, dass er sich nach Luther nennt und seiner Lehre eine Autorität beinahe gleich der Schriftlehre zuerkennt. Soll der Grund und die Berechtigung dieses Ansehens richtig gewürdigt werden, so ist eben dies nicht ausser Acht zu lassen, dass dasselbe nicht dem Manne der Wissenschaft, nicht dem theologischen Denker, Forscher oder Lehrer gilt, sondern dem Manne, in welchem die Ergebnisse einer vorangehenden wissenschaftlichen Entwickelung zur That, oder richtiger, zur Persönlichkeit geworden sind. Wie sehr sich auch die Lutherische Dogmatik dagegen sträuben mag, dies einzuräumen; es ist factisch dennoch so: die Autorität, welche Luther dort geniesst, gleicht mehr einer prophetischen oder apostolischen, als der Autorität eines menschlichen Lehrers. Auch

würde sich die confessionelle Theologie des Eingeständnisses, dass es so ist, gar nicht zu schämen brauchen, wenn sie sich nur erst — womit sie freilich aufhören würde, nur die confessionelle zu sein, — im Besitz des richtigen Bewusstseins über die nothwendigen Grenzen jeder solcher persönlichen Autorität — jeder einzelnen prophetischen und apostolischen so gut, wie der Autorität Luthers — wüsste. Es ist kein an dem richtig verstandenen Geiste der göttlichen Offenbarung begangener Raub, wenn man einem religiösen Genius, wie Luther, zwar nicht in dem nämlichen, aber doch in verwandtem Sinne, wie die geschichtlichen Träger dieser Offenbarung, als einen Quell gegenständlicher religiöser Erfahrung für die theologische Wissenschaft anerkennt. Denn es liegt in dem sittlichen Wesen der religiösen Erfahrung eben diese Nothwendigkeit, immer neu wieder sich in derartigen Persönlichkeiten zu bethätigen, und die auf dem geschichtlichen Wege kirchlichen Gemeinlebens und kirchlicher Wissenschaft allmälig gewonnenen Bereicherungen ihrer Gesammtmasse von Zeit zu Zeit in die lebendige Gestalt solcher Heroen umzusetzen. Aber freilich, wenn der Cultus eines solchen Genius zu einem so einseitigen Autoritätsglauben führt, wie es im Lutherthum der Fall ist: so tritt damit die theologische Richtung, die sich dessen schuldig macht, ganz eben so aus der Linie des lebendigen Fortschritts und aus der wahren kirchlichen Rechtgläubigkeit heraus, wie der Katholicismus durch die Abschliessung seines Systems innerhalb der durch die Autorität der äussern Kirche festgestellten Satzungen.

218. Weit entfernt aber, dass durch diese erste, persönliche That das Werk der Reformation schon wäre vollendet worden, so ward ihm durch sie nur erst, und auch dies nicht mit ausdrücklichem Bewusstsein, seine Aufgabe gestellt. In dieser Aufgabe aber lag, neben den praktischen Problemen für die Neugestaltung des kirchlichen Gemeinwesens, die Wiedergeburt der kirchlichen Wissenschaft aus dem neuverjüngten Glaubens- und Erfahrungsinhalt; ihre Neubildung durch andere Mittel, als die der bisherigen Theologie. Die Philosophie in ihrer bisherigen Gestalt, nach ihren Principien und allgemeinen Grundzügen noch jetzt ein Erbtheil aus dem classischen Alterthum, hatte in der scholastischen Theologie des Mittelalters ihre Kräfte erschöpft. Sie hatte aus dem gegebenen Glaubensinhalt des Christenthums, so weit sie es vermochte, ein System gebildet, und umgekehrt durch diesen Inhalt ihr eigenes Wissen bereichert, so weit sie solcher Bereicherung empfänglich war. Der Inhalt, nicht erschöpft durch die wissenschaftliche Verarbeitung mittelst eines so wenig ausreichenden, so wenig seiner Fülle und Tiefe gewachsenen Princips, zersprengte das Gefäss, worin er von jenem Princip gehal-

ten ward. — Wo wird er ein neues Gefäss finden in einer Wissenschaft, die ihn vollständiger, als jene alte, zu fassen, vollständiger in ungetrübter Reinheit zu erhalten vermag?

219. Auf diese Frage giebt die Geschichte selbst die Antwort: dass ein solches Gefäss damals eben noch nicht zu finden war. Die Fortschritte, welche seit dem Beginne der Arbeit am christlichen Lehrbau in den seitdem verflossenen anderthalb Jahrtausenden die philosophische Speculation, die allgemeine wissenschaftliche Bildung gemacht, sie beschränkten sich auf das, was eben durch die Verarbeitung des christlichen Lehrgehalts für sie gewonnen war; ein neues Princip dieser Bildung aber, wesentlich unterschieden von demjenigen, welches gleich im Anfang das Formalprincip der Glaubenslehre abgegeben hatte, war nicht durch sie gewonnen worden. Es blieb daher auch die durch die Reformation sich neu gestaltende Kirche, so viel die Errichtung ihres theologischen Lehrgebäudes betrifft, fürerst auf den Gebrauch der bisherigen Lehrmittel angewiesen; und auch diese Lehrmittel waren ihr noch verkürzt, in Folge jener Spannung, die zwischen ihr und jener Speculation, welche die Grundlage der kirchlichen Theologie des Mittelalters gebildet hatte, durch den Bruch mit der Scholastik eingetreten war.

220. Aus diesem Umstand erklärt sich das Misverhältniss, worin wir zu dem Princip der Reformation, sofern durch dasselbe eine durchgängige Neugeburt der Kirche und Kirchenlehre gefordert war, das wirklich in der protestantischen Kirchengemeinschaft angenommene und geraume Zeit nur wenig veränderte Lehrgebäude stehen sehen. Nicht leicht ist zu einer andern Zeit der evangelischen Mahnung, nicht einen neuen Wein in alte Schläuche zu giessen, so wenig entsprochen worden. Denn in der That hat das Bedürfniss kirchlicher Wissenschaft, dessen sich vermöge ihrer Natur die Kirche in keiner ihrer Gestaltungen entschlagen kann, damals gar bald zur Wiederaufnahme der aus kirchlicher Vorzeit überlieferten Lehrformen hingeführt. Es hat dazu geführt, dass aus Altem und Neuem, ohne Umschmelzung des Alten zu einer dem neuen Geist, und ohne Durchbildung des Neuen zu einer dem neuen Inhalt entsprechenden Form ein theologisches System gebildet worden ist, dem scholastischen System im Wesentlichen gleichartig, und von ihm nur durch eine beabsichtigte, nicht wirklich vollzogene Ausscheidung der speculativen oder aus philosophischer Speculation entstammenden Elemente sich unterscheidend.

„Da die Philosophie in der blos populären und oratorischen Form nicht genügt, aber die Verjüngungsperiode derselben noch nicht eingetreten ist, so macht die Reformation die Waffe der Scholastik sich wieder zu eigen“ (Nitzsch, Praktische Theologie I, S. 304). Es versteht sich, dass diese Wiederaufnahme der Scholastik nicht mit ausdrücklichem Bewusstsein über die Bedeutung dessen, was man that, erfolgen konnte. Die Philosophie, die philosophische Speculation als solche — denn eine andere als die scholastische kannten sie eben nicht, — war von den Reformatoren ausdrücklicher und entschiedener verleugnet worden, als es bis dahin je in der katholischen Kirche geschehen war. Nicht bei Luther nur finden wir die stärksten Klagen über den Schaden, den Aristoteles und seine Nachfolger der Kirchenlehre zugefügt, sondern auch der mit speculativen Elementen so reich getränkte Geist eines Zwingli ergiesst sich in den Ausspruch: *Fucus est et falsa religio, quidquid a theologis ex philosophia, quid sit Deus, allatum est.* Diese Erklärungen sind in der theologischen Schule des Protestantismus nie ganz zurückgenommen worden, auch nach der ausdrücklichen Wiederaufnahme der aristotelischen Philosophie, die hier und da aufs Neue als eine Autorität anerkannt ward (Gieseler, K. G. III, 2, S. 414), und der stillschweigenden jener scholastischen Formen, welche unter den gegebenen Umständen allerdings zu einer Nothwendigkeit geworden war, aus der man keinem Einzelnen einen Vorwurf machen kann. Die Täuschung über die Möglichkeit eines theologischen Systems ohne alle Philosophie ist recht eigentlich erst im Protestantismus zu Hause, und eben durch sie, eben durch das Unbewusstsein über den wissenschaftlichen Ursprung der alten theologischen Erkenntnissformen, deren man doch nicht zu entrathen wusste, ist die Abhängigkeit von dem Rüstzeug einer veralteten Speculation drückender und beengender geworden, als sie es zur Zeit des Verständnisses und der selbstbewussten, muthigen Handhabung und Benutzung dieses Rüstzeuges gewesen war. Uebrigens wird unsere spätere Entwickelung zeigen, dass in den meisten der allgemeinen dogmatischen Fragen, über welche zwischen der katholischen und der protestantischen Theologie Streit geblieben, das Recht ein getheiltes ist und keineswegs allein auf der protestantischen Seite steht.

221. Losgerissen solchergestalt von der Wurzel des allgemeinen, dem menschlichen Geiste eingepflanzten Wahrheitsstrebens, welches ihr allein im wahren Wortsinne den Charakter der Wissenschaft zu ertheilen vermag, und ganz nur dem praktischen Bedürfnisse des äussern Kirchenlebens dienend, musste die Glaubenslehre jetzt in allen den verschiedenen Richtungen, nach denen sie seit der Reformation auseinander ging, die Gestalt annehmen, die man als eine positive im engern Wortsinn zu bezeichnen, und auf die man auch den Namen Dogmatik meist vorzugsweise oder ausschliesslich

zu beziehen pflegt. Festgebunden durch den Zweck ihrer dermaligen Ausarbeitung nicht mehr blos an die allgemeine Idee der Kirche, die vermöge ihrer eigenen allumfassenden Natur der entsprechenden Katholicität der Wissenschaft keinen Eintrag thut, sondern an das besondere kirchliche Gemeinwesen, welches andern solchen Gemeinwesen gegenüber sich in seiner Eigenthümlichkeit behaupten will, macht sie die positiven Satzungen solches Gemeinwesens zu ihrem Princip, statt des allgemeinen Formprincips philosophischer Wahrheitserkenntniss, und sie selbst nimmt mehr und mehr die Natur einer solchen Satzung an.

Der Ausdruck Dogmatik ist für die systematische Theologie oder Glaubenslehre erst nach der Zeit der grossen Kirchenspaltung üblich geworden; er eignet sich auch seinem Ursprunge nach sehr wohl dazu, den positiven, satzungsmässigen Charakter einer Theologie zu bezeichnen, die nicht blos die allgemeine christliche, sondern zugleich eine confessionelle sein will. Eben diese Bedeutung hat das Prädicat Positiv, wenn es bei seiner Anwendung auf die dogmatische Theologie nicht in dem allgemeineren und höheren Sinne gebraucht wird, in welchem wir den Begriff positiver Religion als gleichbedeutend gefasst haben mit dem Begriffe der geschichtlichen (§. 82), sondern in dem specifischen, in welchem man z. B, auch die Wissenschaft des Rechtes eine positive nennt, insofern sie die Rechtssatzungen eines bestimmten Staates oder Volkes zu ihrem Inhalt oder zu ihrer Quelle hat. Von der Rechtswissenschaft kann kein Zweifel sein, dass es ihre Bestimmung ist, auch in diesem Sinne ein Positives zu sein. Wenn aber von der Dogmatik eben dies behauptet oder als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass sie zu den confessionellen Satzungen entsprechend sich verhalten soll, wie die Jurisprudenz zu den Gesetzen und Rechtsgewohnheiten eines bestimmten Volkes: so beruht diese Meinung auf den Voraussetzungen, deren geschichtliche Entstehung wir im Gegenwärtigen nachgewiesen haben.

222. Den Charakter positiver Dogmatik in diesem beschränkten Sinne trägt vor Allem die Theologie der römisch-katholischen Kirche seit der Reformation. Es hat diese Kirche auf dem Gebiet theologischer Wissenschaft von dem erfolgten Umschwung überhaupt nur diese eine Rückwirkung empfunden, dass der Gegensatz ihres Lehrbegriffs zu jedem möglichen Princip des Fortschritts von jetzt an ein bewusster, und dass auch die Möglichkeit theologischer Fortbildung, welche im Laufe des Mittelalters noch offen geblieben war, jetzt ausdrücklich verschlossen ward. Das dogmatische System dieses Theils der abendländischen Kirche, in welchem die römische Hierarchie ihre Herrschaft behauptet, hat sich damals, gestützt auf eine

erneuerte Scholastik, ganz auf ähnliche Weise, wie bereits seit einem Jahrtausend die griechische Kirche, innerhalb der vorhandenen und festgestellten Satzungen auf eine Weise in sich abgeschlossen, durch die ein jeder wissenschaftliche Fortschritt nicht allein als überflüssig, sondern auch als unmöglich, jedweder Versuch zu einem solchen als von vorn herein verwerflich bezeichnet wird.

Bekanntlich sind es die Satzungen des Conciliums zu Trident, die, als erste entscheidende Wirkung der gleichzeitig erfolgten Erstarkung und Neugeburt des römischen Katholicismus, der Entwickelung seines Lehrsystems eine feste, für alle Zeiten unüberschreitbare Grenze zogen, und ihn fortan der freien Wissenschaft unzugänglich machten. Der Abschluss selbst erfolgte zwar nicht eigentlich durch Wissenschaft, aber doch nicht ohne Mitwirkung einer noch immer lebenskräftigen Wissenschaft, nämlich des seit dem Ende des 15. und 16. Jahrhunderts besonders von spanischen und portugiesischen Philosophen (Franz von St. Victoria, Dominicus Soto, Franz Suarez, Peter Fonseca u. A.) wieder ins Leben gerufenen scholastischen Realismus, welcher damals eine ganz analoge Wirksamkeit entfaltete, wie zur Zeit des Abschlusses der griechischen Theologie der patristische Platonismus. Auch hat die Aufgabe der Feststellung und Vertheidigung der gezogenen Grenze gegen die Angriffe des Protestantismus noch eine Zeitlang einiges Leben in der katholischen Theologie erhalten, und auch in spätern Zeiten dann und wann wieder angefacht. — Sonst aber hat die strenge Geschlossenheit dieser Theologie auch die mehrmaligen Versuche zur Wiederbelebung kirchlicher Wissenschaft durch Elemente innerer Glaubenserfahrung nur schnell vorübergehende Erscheinungen bleiben lassen, zum Theil ausdrücklich bekämpft durch die kirchlichen Autoritäten; nicht anders, wie die von Zeit zu Zeit wiederkehrenden Versuche theologischer Benutzung neu auftauchender philosophischer Systeme. — Die einzige Periode, in welcher, seit den Controversschriften eines Bellarmini und seiner Zeitgenossen, die Theologie der römischen Kirche einige Fruchtbarkeit gezeigt hat, ist die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Frankreich, und hier sind Jansenismus und Cartesische Philosophie die zwei grossen, von der Kirche undankbarer Weise verleugneten Förderungsmittel dieser Thätigkeit. Geister von dem Gewicht eines Arnauld, eines Bossuet, eines Fenelon hat auch die protestantische Theologie nicht allzu viele aufzuweisen. Aber diese Geister wären nicht geworden, was sie waren, ohne jene beiden geistigen Mächte, und die Kirche hat durch die Bekämpfung dieser letzteren auf einen Theil des Ruhmes verzichtet, den sie aus dem Wirken Jener hätte ziehen können.

223. Dagegen musste, abgelöst von dem Bande menschlicher Glaubensautorität, welches bis dahin die Kirche äusserlich zusammengehalten hatte und in den Kreisen, wo die römische Hierarchie ihre

Herrschaft behauptet, sie zusammenzuhalten fortfuhr, der Neubau des kirchlichen Lehrbegriffs bald nach verschiedenen Richtungen auseinandergehen. So brachte es die allgemeine Nothwendigkeit einer freien Lehrentwickelung mit sich, und gleichartige Abweichungen hatten auf das Vielfachste auch, der alten und in der mittelalterlichen Theologie der Kirche statt gefunden. Aber sie waren, wenn nicht als Sectenlehren von der Kirche ausgeschieden, bis dahin immer aufs Neue wieder von der Macht ihrer Einheit überwunden und in einen mit sich selbst übereinstimmenden Lehrbau zurückgenommen worden; in älterer Zeit durch die Kraft der Wahrheit und der ächten speculativ-theologischen Wissenschaft, mit der sich die Kirche als innerlich Eins wusste, in späterer durch die äusserlich befestigte Gewalt der kirchlichen Autoritäten, und durch die kluge Beachtung, welche diese Autoritäten bis zum Schlusse des Mittelalters den Forderungen und den Ergebnissen kirchlicher Wissenschaft stets zu Theil werden liessen. Jetzt zum ersten Male sollten diese Zwiste für die Einheit des kirchlichen Gemeinwesens selbst und seines Lehrbegriffs sich als verhängnissvoll erweisen.

224. Es war nämlich, um gegenüber der römischen Kirche sich als kirchliches Gemeinwesen behaupten zu können, auch für das aus der Reformation hervorgehende Gemeinwesen die Nöthigung vorhanden, sich sofort durch einen fertig aufgestellten Lehrbegriff in sich selbst zusammenzuschliessen und nach Aussen zu bethätigen. Konnte über solchen Lehrbegriff eine Einigung nicht gleich von vorn herein gewonnen werden, so war es unter den Umständen jener Zeit nicht zu verhindern, dass die abweichenden Richtungen der Lehrentwickelung zu einer Mehrheit von Lehrbegriffen, zu einer Mehrheit von kirchlichen Gemeinwesen, oder, wie sie selbst sich bald zu nennen liebten, von Kirchen, mit wechselseitig sich ausschliessendem Bekenntniss sich befestigten. Auf diese Weise ist es geschehen, dass auch die durch die Reformation zur Reinheit des Evangeliums zurückgeführte Kirche sich in eine Mehrheit kirchlicher Gemeinwesen gespaltet hat, deren jedes, von den anderen unterschieden durch das Bekenntniss eines eigenthümlichen Lehrbegriffs, solchem Lehrbegriff auch eine eigenthümliche theologische Ausführung, eine eigenthümliche Glaubenslehre oder Dogmatik widmete.

Dass die Kirche als solche, die wahre, einige, christliche Kirche nicht einer Mehrheit von Richtungen der Lehrentwickelung, successiven und gleichzeitigen, in sich Raum lasse: dies wird, mit Ausnahme des eigentlichen Ultramontanismus, so wie ohnehin der griechisch-anatoli-

schen „Orthodoxie“, nicht leicht Jemand, nicht einmal selbst ein exclusiver Lutheraner behaupten wollen. Allerdings aber liegt auch dort der Begriff oder die Forderung der Einheit des Lehrbegriffs im Hintergrunde. Nur insofern die abweichenden Meinungen als flüssige Momente in der Einheit der kirchlichen Lehrwissenschaft angesehen werden, durch welche diese Einheit selbst, von ihrer Natur darauf angewiesen, nur allmälig ihren Inhalt aus sich zu entwickeln und herauszustellen, nicht gefährdet ist, nur in sofern kann und wird die Kirche sie dulden und ruhig gewähren lassen. Es beruht solche Duldung von Haus aus auf dem Glauben an die Macht der religiösen Wahrheit, sich durch sich selbst zu schützen und allmälig aufzubauen, und auf dem Bewusstsein, dass diese Macht der Wahrheit im innersten Grunde Eins mit dem Wesen der Kirche ist. Die Kirche hat sich freilich auch schon im Alterthum diese Maxime nicht zu klarem Bewusstsein gebracht, weil sie den Begriff des geschichtlichen Entwickelungsprocesses noch nicht deutlich erkannt hatte, der ihr allein ihre wahre Bedeutung geben kann. Sie ist deshalb auch schon in der Zeit, wo der eigentlich katholische Lehrbegriff noch im Werden war, im Einzelnen gar nicht selten verdammend und verwerfend, ja selbst verfolgend aufgetreten, auch gegen Meinungen, denen sie selbst nachher, unmittelbar oder mittelbar, eine Stelle in diesem ihrem Lehrbegriff eingeräumt hat. Aber im Grossen und Ganzen finden wir doch, wenn wir, wie billig, jene Selbstverbesserungen einrechnen, die katholische Kirche des Alterthums und auch selbst noch des Mittelalters gegen Lehrmeinungen als solche lange nicht in dem Grade exclusiv, wie sie selbst es seit der Reformation, und wie es gleichzeitig mit ihr die protestantischen Confessionskirchen geworden sind. Der Charakter der Häresie ist einer abweichenden Lehrmeinung in der Regel erst mit dem Momente aufgedrückt, wo sie aus dem flüssigen Elemente der Schule und ihrer Dialektik heraustritt, und in Gestalt eines Gemeindebekenntnisses sich zu verfestigen beginnt. Dann ist es eben diese Verfestigung vielmehr, als die Meinung selbst, wogegen die Kirche ihr Anathema spricht und zufolge ihres Wesens sprechen muss. Dem gegenüber nun liegt in dem Wesen der Bekenntnisskirche, wie seit der Reformation, aber keineswegs nur innerhalb der protestantischen Kirche, sondern in noch schrofferer Weise im Katholicismus selbst ihr Begriff sich gestaltet hat, eben dies, einen festen, keiner Fortbildung, oder nur einer äusserlich mechanischen, wobei das bereits Festgestellte unberührt bleibt, zugänglichen Lehrbegriff zu haben, und von demselben keine Abweichungen zu dulden. Denn jede dieser sogenannten Kirchen ist ja, was sie ist, eben nur durch den Lehrbegriff; wird der Lehrbegriff verändert, so hört sie selbst auf, eine und dieselbe zu sein mit jener, die sich eben durch Feststellung dieses Lehrbegriffs zur Kirche in diesem Sinne, — der, gegenüber der wahren, ursprünglichen Katholicität des christlichen Kirchenbegriffs, freilich ein unberechtigter ist, — befestigt hat. Die Existenz dieser Bekenntnisskirchen — schismatische würden sie nach 1 Kor. 1, 10 von dem Stand-

puncte des früheren Kirchenbewusstseins genannt worden sein, — beruht also, näher angesehen, auf demselben Princip, wie im kirchlichen Alterthum und Mittelalter die Existenz der Secten oder Häresien; auf dem Princip der Verfestigung von an sich oder in der allgemeinen Entwickelung christlicher Lehrwahrheit flüssigen Bestimmungen zu dauernden Bestandtheilen eines eben damit erstarrenden oder krystallisirenden Lehrbegriffs.

225. In dem geschichtlichen Wesen der Reformation, so wie wir dasselbe in Vorstehendem bezeichnet haben, lag es, dass aus derselben zuvörderst ein kirchliches Gemeinwesen hervorgehen musste, für dessen Lehrbegriff die theologische Denk- und Anschauungsweise des grossen Mannes maassgebend war, der vor Allen als der persönliche Urheber der Reformation zu betrachten ist (§. 217). Nicht als ob diese Abhängigkeit des Lutherischen Lehrbegriffs von der Persönlichkeit des Urhebers der Lutherischen Kirchengemeinschaft je hätte zu einem grundsätzlichen und ausgesprochenen werden können. Aber es ist wirklich so, dass die Eigenthümlichkeit dieses Lehrbegriffs sich nach keinem andern Princip gestaltet hat; und es darf auch in dieser Erscheinung, dass die persönliche Glaubensanschauung Luthers in diesem Sinne die Kraft des Bildens und Zusammenhaltens eines kirchlichen Gemeinwesens, wie nie eine andere innerhalb der allgemeinen christlichen Kirche, erwiesen hat, eine welthistorische Nothwendigkeit nicht verkannt werden. Denn nur durch diese Kraft und ihre Wirkungen hat es sich erproben und bewähren können, dass wirklich der Inhalt jener Glaubensanschauung ein solcher war, wie die Idee der kirchlichen Reformation es verlangte, das heisst, dass er kein anderer war, als der Grundinhalt des Christenthums selbst, verbunden mit den Ergebnissen der kirchlichen Lehrentwickelung, insoweit die letzteren, gleich ihm, zum Gegenstand einer ächten religiösen Lebenserfahrung hatten werden können (§. 215).

226. Wie entschieden aber auch das allein maassgebende Princip für den Inhalt der lutherischen Dogmatik: dennoch konnte der Inhalt der persönlichen Glaubensanschauung Luthers unmöglich derselbe bleiben in der Gestalt, die er durch die theologische Bearbeitung enthielt, der er in Luthers Geiste gewesen war. Denn was er in diesem Geiste, was er, selbst so zu sagen in die Persönlichkeit dieses Geistes hineingeleibt gewesen ist: das dankt er wesentlich der Befreiung von jenen scholastischen Formen, in welche ihn jetzt die Schule wieder hineinbilden musste, um ihm die Gestalt zu geben, wie der

Lehrbegriff eines als Sonderkirche sich behauptenden Gemeinwesens sie nicht entbehren kann (§. 220). So ist es geschehen, dass die Dogmatik jenes Theiles der evangelischen Kirche, der sich nach Luther nennt, ausgearbeitet, wie sie es im Laufe der zwei Jahrhunderte, die auf die Reformation zunächst folgen, allmälig ward zu einem bis ins Einzelste durchgebildeten System, gleich dem der mittelalterlichen Scholastik, ihrem eigentlichen Wesen nach dem letzteren näher steht, als jener Glaubensanschauung, welche sie in Form der Wissenschaft wiedergeben wollte, und dass sie von dem eigenthümlichen Inhalte dieser sich kaum ein Mehreres, als die übrigen aus der Reformation hervorgegangenen dogmatischen Systeme, anzueignen verstanden hat.

Den Beweis der hier ausgesprochenen, den strengen Lutheranern und überhaupt denen, die „auf dem Grund der Bekenntnisse des sechszehnten Jahrhunderts“ stehen wollen, nothwendig anstössigen Behauptung habe ich in der Schrift: „Die Christologie Luthers“ gegeben; eine Widerlegung ist noch von keiner Seite versucht worden, und wird auch wohl schwerlich versucht werden. — Von der, trotz der zwar nicht principiell, aber factisch bestehenden Abhängigkeit von Luther dennoch eben so factisch obwaltenden Aeusserlichkeit seiner Stellung zu jener seiner lebendigen Quelle liegt übrigens ein merkwürdiges Zeugniss auch in der Mittelstellung, welche das lutherische System den Symbolen oder öffentlichen Bekenntnissen der lutherischen Kirchengemeinschaft zwischen sich und der persönlichen Lehre Luthers eingeräumt hat; letztere ist ihm durch dieses Dazwischengeschobene in eine, Jedem, der auf das Studium dieses Systems eingeht, sehr fühlbare Ferne gerückt. Die geschichtliche Stellung dieser Bekenntnisse lässt sich dadurch bezeichnen, dass man von ihnen sagt, sie verhalten sich zur persönlichen Lehre oder Glaubensanschauung Luthers ganz entsprechend, wie die Satzungen der tridentiner Kirchenversammlung zur theologischen Entwickelung der katholischen Kirchenlehre in den vorangehenden Jahrhunderten. Man wird in dieser Vergleichung nicht eine Herabsetzung des Werthes der lutherischen Satzungen gegen die tridentinischen erblicken wollen. Im Gegentheil, wer die im Obigen ausgesprochene Ansicht der Persönlichkeit Luthers theilt, der wird leicht gewahr werden, dass ich einen nicht unwesentlichen Vorzug jener damit angedeutet zu haben glaube. Ich hege in vollem Ernst die Ueberzeugung, dass die ächten und wahrhaften Resultate der vorreformatorischen Lehrentwickelung nach der Seite des religiösen Inhalts, wenn auch nicht nach der speculativen Form, vollständig eingegangen waren in die theologische Bildung Luthers, die mir auch im Puncte der Gelehrsamkeit weit höher zu stehen scheint, als sie gewöhnlich angeschlagen wird. Die lutherischen Symbole haben also, auch wenn sie zunächst nur aus jener persönlichen Quelle schöpften,

dennoch jene Ergebnisse sich mit gleicher Vollständigkeit und mit grösserer Reinheit aneignen können, als die tridentinischen. Weil sie jedoch sich nicht eben so ausdrücklich auf die theologische Arbeit des patristischen und des scholastischen Zeitalters stützen konnten: so blieb dem Lutherthum die ausdrückliche dogmatische Arbeit nicht erspart, deren sich der Katholicismus seit dem Tridentinum überhoben glauben konnte. In der Natur dieser Arbeit, dieser künstlichen Erneuerung der Scholastik ohne deren philosophische Tiefe, lag es, dass sie sich von dem reformatorischen Werke Luthers gerade das nicht aneignen konnte, was diesem Werke, der mittelalterlichen und aller bisherigen kirchlichen Theologie gegenüber, seinen eigenthümlichen und unschätzbaren Werth ertheilt.

227. In der Dogmatik der lutherischen Sonderkirche ist, zufolge der Aufgabe, welche durch ihre geschichtliche Stellung ihr gesetzt war, schroffer, als in irgend einer älteren oder gleichzeitigen Gestalt der Kirchenlehre, der in allen diesen Gestalten verborgene Widerspruch zu Tage gekommen, in welchen die christliche Theologie sich verwickeln muss, wenn sie es unternimmt, den Thatbestand der innern Erfahrung des durch die geschichtliche Offenbarung des Christenthums erleuchteten und erfüllten Gemüthes in die Formen der dem Alterthum entstammenden und durch die dazwischen liegende Arbeit der christlichen Jahrhunderte nicht wesentlich veränderten Verstandesbildung zu fassen. Auch die Glaubenserfahrung selbst, in der Gestalt, wie Luther sie in sich erlebt und ausgesprochen hat, litt an diesem Widerspruch. Aber sie bethätigte dort ihre siegende Gewalt eben dadurch, dass sie den Widerspruch des Verstandes niederhielt und unschädlich machte, der als solcher zwar in die Sphäre des Glaubens eindringen, aber nicht, wenn der Glaube ächter Art ist, sein Wesen zerstören kann. Der theologischen Wissenschaft dagegen, wenn sie, ihrer Natur als Wissenschaft zuwider, diesen Standpunct behaupten wollte, musste er verderblich werden, und ihm hauptsächlich ist die entgeistete Dürre zuzuschreiben, welcher die orthodoxe Dogmatik des Lutherthums gerade zur Zeit ihrer rüstigsten Bearbeitung anheimgefallen ist.

Es versteht sich, dass wir hier nicht, durch Nachweisung der Widersprüche, die, bei Luther und in der dogmatischen Schule des Lutherthums in ziemlich gleicher Schroffheit vorhanden, sich doch bei Beiden sehr verschieden ausnehmen, indem die heroische Aufrichtigkeit und Glaubensstärke Luthers dem *Credo quia absurdum est* eine ganz andere Berechtigung giebt, als die Winkelzüge, hinter denen solches Bekenntniss zu verstecken die Schule sich genöthigt findet, der theologischen

Entwickelung unserer nachfolgenden Bücher vorgreifen dürfen. Uebrigens soll nicht in Abrede gestellt werden, dass auch die dogmatische Schule des Lutherthums in ihren Anfängen sehr anerkennenswerthe Verdienste hat, theils durch ihre unmittelbar auf das praktische Bedürfniss der Kirche berechneten, theils durch ihre systematisch-polemischen Leistungen. In der ersten Beziehung wird Melanchthon — freilich nicht ein Lutheraner von reinem Wasser, dazu ein Solcher, dessen eigentliches, unsterbliches Verdienst nicht dem dogmatischen Gebiet angehört, — in der letztern Martin Chemnitz stets mit Ehren genannt werden dürfen. Aber die systematische Arbeit der theologischen Schule, worunter ich hier, wie schon im Vorhergehenden, nicht die blos äusserliche Anordnung des Lehrgebäudes, sondern die mehr innerliche, in die Tiefe und aus der Tiefe arbeitende Architektonik verstehe, hat bereits seit Hutter eine Wendung genommen, welche man weder im Vergleich mit der reformirten, noch mit der mittelalterlich scholastischen Systematik eine glückliche nennen kann, aber die unter den von der Schule festgehaltenen Voraussetzungen nicht anders ausfallen konnte. In der trockenen, an lebendigem Erfahrungsinhalt eben so, wie an ächter Wissenschaft armen und doch so in die Breite gehenden Scholastik der lutherischen Schule des siebzehnten Jahrhunderts stellt sich die unausbleibliche Nemesis dar, welche der beleidigte Geist der Wissenschaft an der Herrschaft übte, die das confessionelle Kirchenthum sich über ihn angemasst hatte. — In dem Begriff der lutherisch-dogmatischen Schule, von der hier allein die Rede, ist jedoch nicht einzuschliessen, was sich, wenn auch innerhalb der äusseren Grenzen lutherischer Kirchengemeinschaft, doch in einem von jener doppelten Autorität, der persönlichen Luthers, und der gegenständlichen der symbolischen Bücher unabhängigen Sinne hervorgethan hat. Schon derartige Richtungen, wie der Synkretismus des Calixtus und gewissermassen selbst der Pietismus eines Spener, noch viel mehr, was irgendwie von dem Rationalismus und der modernen Speculation berührt ist: das Alles tritt, streng genommen, aus den Grenzen des lutherischen Separatkirchenthums heraus; oder es fällt für letzteres, sobald es derartige Richtungen gelten lassen will, aller Grund hinweg, sich überhaupt als Bekenntnisskirche der allgemeinen evangelischen Kirche gegenüber zu behaupten.

228. Dieselbe geschichtliche Wesenheit der Reformation, welche für den einen Theil des durch sie befreiten Gemeinwesens der christlichen Kirche jene persönliche Abhängigkeit zur Folge hatte, sie forderte für einen andern Theil auch gleich von vorn herein eine dogmatische Neubegründung unabhängig auch von dieser persönlichen Autorität des ersten Reformators. Es ist diese Neubegründung erfolgt, gleichzeitig mit der Begründung der lutherischen Sonderkirche, welche dazu in einen nur von ihr selbst, nicht von dem gegenüber-

stehenden Theile beabsichtigten Gegensatz trat, durch die wissenschaftlich theologische Arbeit einer Reihe von Zeitgenossen und Nachfolgern Luthers, welche dem aus ihr hervorgegangenen Lehrbegriffe gleich von vorn herein in freierer Weise denselben Charakter der Schule ertheilte, der dem lutherischen erst später durch seine Schultheologie aufgeprägt worden ist.

229. Wenn also in der gemeiniglich schlechthin so genannten Reformirten Kirche das kirchliche Gemeinwesen, insofern es als ein eigenthümliches für sich besteht, vielmehr der theologischen Schule sein Dasein verdankt, als, wie in der Lutherischen, umgekehrt die Schule dem schon bestehenden und begründeten Gemeinwesen: so werden wir nicht erwarten, das System der reformirten Dogmatik auf der einen Seite in gleich enger Geschlossenheit, wie das lutherische, auf der andern in gleicher Aeusserlichkeit zu dem sachlichen Princip, dem es entsprossen ist, und dem Inhalt, den es zu verarbeiten hat, auftreten zu sehen. In der That auch besteht in beiden Beziehungen ein deutlich wahrnehmbarer Unterschied, und wir sehen die reformirte Theologie vermöge dieser freieren Stellung bald in verschiedene Schulen auseinandergehen, in deren jeder sich eine der ursprünglichen Gesammtschule entsprechende Kraft der Gemeindebildung bethätigt, ohne jedoch, da das Princip dieser Gemeindebildung von vorn herein kein ausschliessendes ist, zu einem ähnlichen Sonderkirchenthum zu führen, wie das lutherische. Demungeachtet ist, bei der Gleichheit des Inhalts auf der einen, der wissenschaftlichen Bildungsmittel, von denen auch hier die eigentliche Speculation ausgeschlossen bleibt, auf der andern Seite, und bei dem, nach erfolgter Begründung eines selbstständigen Gemeinwesens auch hier vorwaltenden Interesse der Unterstützung und Vertheidigung dieses Gemeinwesens durch die theologische Schule, der Unterschied dieser Schule und ihrer Dogmatik von der lutherischen, sowohl in Bezug auf die Methode der wissenschaftlichen Behandlung, als auch auf ihre Ergebnisse ein verhältnissmässig geringer, und die reformirte Theologie trägt geschichtlich in ihren verschiedenen Systemen, gleich der lutherischen und der römisch-tridentinischen, den Charakter positiv-confessioneller Dogmatik (§. 220).

Die wissenschaftliche Ergründung des principiellen Unterschiedes zwischen lutherischer und reformirter Dogmatik war vor einiger Zeit zu einer der Aufgaben geworden, mit denen sich die gegenwärtige theologische Forschung vorzugsweise beschäftigen zu wollen schien.

Sie hat für den Augenblick eine Unterbrechung erlitten durch den wiederausgebrochenen Streit der Confessionen selbst, welche durch Wiederanfachen dieses Streites ein erkünsteltes Leben sich zu fristen oder wiederzugewinnen trachten. Denn von jener Untersuchung selbst versteht es sich, dass sie nur von einem Standpunct aus unternommen werden kann, der sich über den Gegensatz der Confessionen erhaben weiss und an ihm dasjenige Interesse nimmt, welches die darin Befangenen nicht, oder nur auf verkehrte Weise nehmen können, das geschichtliche und geschichtsphilosophische. Ausdrücklich aber um solchen Standpunct zu gewinnen oder sich auf ihm zu befestigen, ist sie allerdings von grosser Wichtigkeit; gerade durch das geschichtliche Verständniss des Gegensatzes wird sich die erfolgte Ueberwindung desselben am sichersten bethätigen können. — Es ist nun hier nicht der Ort, auf den dogmatischen Inhalt des Gegensatzes näher einzugehen; ich darf auch, was diesen Punct betrifft, vorläufig auf den Beitrag verweisen, den ich in meiner „Christologie Luthers" dazu gegeben habe. Wohl aber durfte, wie dort, so auch hier auf den Umstand aufmerksam gemacht werden, dass die eigentliche Wurzel des Gegensatzes nicht sowohl unmittelbar in Bestimmungen des Lehrbegriffs zu suchen ist, wie tief und weit greifende aufzufinden auch immer gelingen möchte, als vielmehr in der entgegengesetzten Stellung der beiderseitigen Lehrbegriffe zu den kirchlichen Gemeinwesen, als deren öffentliche Bekenntnisse sie beide gelten wollen. Die lutherische Dogmatik auf ein wissenschaftliches Materialprincip im entsprechenden Sinne zurückzuführen, wie A. Schweizer ein solches für die reformirte aufzuzeigen nicht ohne glücklichen Erfolg versucht hat, ist eben darum nicht thunlich, weil sie sich nicht auf dem Wege der wissenschaftlichen Entwickelung eines schon seinerseits im wissenschaftlichen Bewusstsein gefassten Princips gebildet hat. Die reformirte Dogmatik ist in ganz anderem Sinne Ergebniss eines wissenschaftlichen Processes, als die lutherische. Sie ist das Erzeugniss des Bewusstseins, wie es, unabhängig von Luther und neben ihm, in den reformatorischen Persönlichkeiten auftauchte, dass die Freiheit der christlichen Kirche von dem Joche der Hierarchie und der Scholastik nur durch freie theologische Wissenschaft errungen und bewahrt werden könne. Auf dieses Bewusstsein sind daher auch ihre eigenthümlichen Charakterzüge zurückzuführen; das Vorwalten des humanistischen Elementes als des alleinigen, welches als Werkzeug der Wissenschaft an die Stelle der scholastischen Speculation treten konnte, desgleichen das Vorwalten des sogenannten theologischen Formalprincips, nämlich des objectiven Princips der Schriftforschung im Gegensatze der inneren, subjectiven Religionserfahrung. Durch diese Charakterzüge ist dann weiter das Hervortreten und die principielle Geltung derjenigen Lehrartikel veranlasst worden, in denen man die dogmatische Eigenthümlichkeit des reformirten Lehrbegriffs theils gemeinhin zu erblicken pflegt, theils bei genauerer Durchforschung zu erblicken lernen wird, so wie umgekehrt

die unterscheidenden Artikel des lutherischen Lehrbegriffs ihren Grund und ihre Bedeutung durchgehends in der persönlichen Glaubensanschauung und religiösen Erlebniss seines Urhebers haben. Die reformirte Dogmatik ist früher fertig geworden, als die lutherische, weil sie ihr wissenschaftliches Princip reiner und rücksichtsloser durchzuführen hatte; der grössere Reichthum der dogmatischen Literatur des Lutherthums rührt nur daher, dass es in ihr Widersprüche aufzulösen oder zu verdecken gab, von denen die reformirte sich von vorn herein frei gehalten hat. — Uebrigens kann von einem System der reformirten Dogmatik streng genommen nur dann die Rede sein, wenn man diesen Begriff auf die unmittelbar von den Züricher und Genfer Reformatoren begründete Schule beschränkt, die allerdings den Grundstamm des reformirten Gemeinwesens gebildet hat und von einem Theile dieses Gemeinwesens bis auf die jüngste Zeit herab festgehalten wird. Es hat für diesen Theil nicht an mehrfachen Ansätzen gefehlt, sich, als Calvinismus, auf ganz ähnliche Weise in seinem Kreise abzuschliessen, wie das Lutherthum in dem seinigen, aber es ist ihm dies doch nie ganz gelungen, und die weltgeschichtliche Bedeutung jenes Gemeinwesens, welches man mit dem Namen der reformirten Kirche zu bezeichnen pflegt, beruht gerade darauf, dass von ihm, solcher sectenmässigen Abgeschlossenheit gegenüber, die Bestimmung der Reformation, eine wirklich freie, im wahren Wortsinn katholische Kirche und in und mit dieser Kirche eine eben so freie kirchliche Wissenschaft zu begründen, von vorn herein, wenn auch nicht immer mit klarem Bewusstsein, vertreten worden ist. Der reformirten Theologie in diesem weiteren Sinne sind dann die zum Theil weit genug auseinandergehenden Lehren der Seitenzweige beizuzählen, die allmälig sich von dem Grundstamm abgelöst haben, jeder einzelne mehr oder weniger mit einer, doch nie in gleicher Weise, wie im Lutherthum, zur Reife kommenden Tendenz nach confessionell dogmatischer Abschliessung. Unter ihnen ist die Theologie wenigstens der Arminianischen Partei für die Gesammtentwickelung der kirchlichen Wissenschaft überhaupt kaum von geringerer Bedeutung, als die jenes Grundstammes.

230. Die christliche Glaubenslehre in der Gestalt, wie sie von der römisch-katholischen Kirche in grundsätzlicher Unveränderlichkeit für alle Zeiten festgestellt, von den verschiedenen Parteien der evangelischen nur in einzelnen Theilen verändert, aber nicht im Princip ihrer wissenschaftlichen Behandlung umgestaltet ist, sie kann dem kirchlichen Gemeinwesen nur so lange eine Stütze sein, so lange im allgemeinen Bewusstsein die Voraussetzungen der Vernunft- und Verstandesbildung, und, mit beiden in Verbindung, die Grundzüge empirischer Weltanschauung feststehen, auf denen eben diese ihre wissenschaftliche Gestalt beruht. Werden, durch Erweiterung des Gebietes allgemeinwissenschaftlicher Bildung und Erkenntniss,

diese Voraussetzungen erschüttert: so wankt das Gebäude, welches auf ihnen errichtet war, und auch der Glaube, obwohl in seiner Wurzel von der Wissenschaft, der er selbst ihren Inhalt gegeben hat, unabhängig, bleibt von dieser Bewegung nicht unberührt. Denn die Natur christlicher Glaubenserfahrung bringt es mit sich, dass sie in den doppelten Gliedbau, den praktischen des kirchlichen Gemeinwesens und den theoretischen der Glaubenswissenschaft, hineinwächst, und dass durch beide ihr lebendiges Dasein in den Gemüthern der Gläubigen vermittelt wird.

231. Nicht durch Zufall, sondern in Folge der Bedeutung, welche für sie selbst die ersten Regungen jenes über den Typus der Bildung des Mittelalters hinausschreitenden Bewusstseins hatten, war die kirchliche Reformation genau in die Epoche der Entwickelung des Geistes der christlichen Völker gefallen, in welcher sich ein solcher Umschwung vorbereitete. Ihr Werk, die Erneuung des Christenthums aus seinem tiefsten Glaubens- und Erfahrungsgrunde (§. 215), wäre, nach wirklichem Eintritt des Umschwungs, verloren gegangen, hätte es sich dergestalt an die dogmatischen Systeme festgeknüpft, die es wissenschaftlich fixiren wollten, dass es zugleich mit denselben nothwendig sowohl stehen als auch fallen muss. Dass es aber nicht unwiderruflich zu solcher Festknüpfung kommen konnte, das ist durch denselben Geist, aus dem die Reformation hervorgegangen war, verhindert worden. Dem Wirken dieses Geistes verdanken wir es, dass er, gleichzeitig mit jenen Systemen, noch vor dem wirklich erfolgten Umschwunge und während seines Durchbruchs, sich und seinem Inhalte noch ein anderes Gefäss bereitet hat, in welchem dieser Inhalt reiner und vollständiger, als dort, für eine zukünftige wissenschaftliche Gestaltung aus erneutem Erkenntnissprincip bewahrt worden ist.

232. Das Gefäss, von dem hier die Rede, ist kein anderes, als die mystische Theologie, wie sie, bereits vor der Reformation begonnen (§. 213) und damals schon die Richtung bezeichnend, welche die Reformation zu nehmen hatte, durch ihren wirklichen Durchbruch neue Kräfte gewann, und jetzt, gestärkt zugleich und gezügelt durch die im Geiste Luthers aus der scholastischen Hülle herausgeschälte und zu energischem Bewusstsein gebrachte Glaubensregel, einen kühnern Flug der begeisterten Intuition wagen, eine reichere Fülle des in diesem Fluge erschauten Inhalts entfalten durfte, als seit den Zeiten der alten, urchristlichen Gnosis (§. 193 f.)

geschehen war. Durch sie, durch die theosophische Mystik, die sich auf Grund der Glaubensanschauung Luthers vorzugsweise innerhalb des durch ihn begründeten Gemeinwesens hervorthat, ist damals das Werk wirklich vollbracht worden, an welchem jene Gnosis gescheitert war; still und geräuschlos, in unverkürztem Gehorsam unter die Satzungen der öffentlichen Kirchenlehre, insoweit diese dem Glauben nicht offenbare Gewalt anthaten, und ohne ein Streben nach sofortiger Einwirkung auf die Gestaltung des Gemeinwesens und auf seine Lehrbildung.

233. Und auch da, wo die Mystik nicht in diese Tiefe der Geheimnisse, welche die Glaubenserfahrung des Christenthums in sich birgt, hinabzusteigen den Beruf empfand, auch da ist sie durch alle Zeiten seit der Reformation und in allen Theilen des durch sie neubegründeten Gemeinwesens, hier und da auch in Kreisen des katholischen Kirchenthums, als ein treuer Hort befunden worden, durch den die Schätze der inneren christlichen Religionserfahrung unabhängig von der kirchlichen Dogmatik, aber ohne verwirrenden Streit mit ihr, in den Gemüthern der Einzelnen, die sich ihr zugewandt haben, und, durch Vermittelung eines dieser Sinnesweise entsprechenden Schriftwesens, auch für die Gemeinschaft der Christenheit und die wissenschaftliche Entwickelung der Folgezeit bewahrt worden sind. Die mystische Theologie, obgleich weder den Entwickelungen des wissenschaftlichen Bewusstseins vorgreifend, welches gleichzeitig sich ausserhalb der Religionserfahrung ein neues Princip suchte, noch den Forderungen dieses Bewusstseins auf seinen jeweiligen Bildungsstufen überall entgegenkommend, hat in allen diesen Gestaltungen auf eine viel unmittelbarer fruchtbringende Weise der neuern Religionsphilosophie vorgearbeitet, als die kirchliche Dogmatik bei ihrer Gebundenheit in den Formen der erneuten Scholastik dies zu leisten vermochte.

Den Gegensatz der mystischen und der scholastischen Theologie (§. 213) auf das Mittelalter zu beschränken, wie dies gemeiniglich geschieht, ist durchaus kein Grund vorhanden; im Gegentheil, dieser Gegensatz ist nach der Reformation schärfer ausgeprägt in seinen beiden Gliedern, und mit grösserer Stetigkeit durch die ganze theologische Literatur hindurchgehend, als vor derselben. Dass von jenem Zeitpunct an der Boden des protestantischen Kirchenlebens der Mystik günstiger war, als der des katholischen, lehrt ein Blick auf die Geschichte. Statt zu fragen, woher dies rühre, wird, wer die Motive der Reformation in der Weise, wie wir im Obigen, begriffen hat, eher die umgekehrte

Frage aufwerfen, wie es gekommen sei, dass nicht auch die kirchliche Literatur des Protestantismus so durchgängig den Charakter der Mystik trägt, wie sein Ursprung es könnte erwarten lassen. Wir nun haben in der Hauptsache auch auf diese Frage bereits die Antwort gegeben. Die Kirche bedarf nicht allein des Glaubens, sondern auch einer objectiven wissenschaftlichen Glaubenslehre; und eine solche zu begründen, dazu fehlt es der Mystik eben an dem formalen Elemente der Wissenschaftlichkeit. Davon hat Luther, dessen Geist von vorn herein ganz mit dem Elemente mystischer Glaubensanschauung und Glaubenserfahrung getränkt war, in seiner reformatorischen Laufbahn persönlich die Erfahrung gemacht. Das praktische Bedürfniss des kirchlichen Gemeinwesens, dessen Auferbauung diese Laufbahn gewidmet war, trieb ihn im Verlauf derselben immer mehr aus der intuitiven Innerlichkeit der Mystik in die verstandesmässige Aeusserlichkeit des Dogma heraus. Wer nun die That der Reformation in der Stiftung jener kirchlichen Gemeinwesen abgeschlossen meint, welche zunächst aus ihr hervorgingen: dem wird allerdings die der confessionellen Schuldogmatik zur Seite gehende Mystik nur als ein *hors d'oeuvre* erscheinen; höchstens wird er ihr die Bedeutung einer von Zeit zu Zeit nöthig werdenden Ergänzung jener Dogmatik nach der von jener nur allzusehr vernachlässigten Seite der Innerlichkeit zugestehen. Wird aber in der Betrachtung jener That der welthistorische Standpunct hervorgekehrt, den wir im Obigen gelten machten: so wird man es gerechtfertigt finden, wenn wir die gesammte Literatur der theologischen Mystik sowohl vor, als auch nach dem äusserlichen Reformationswerke als die schon vor diesem Werk begonnene und über dasselbe hinaus sich fortsetzende Reformationsthat selbst betrachten, in deren Begriffe es eben liegt, dass sie weder plötzlich beginnen, noch mit einem Male vollendet werden kann. Der Gegensatz dieser Literatur zur Schuldogmatik ist, so betrachtet, zugleich ein Gegensatz zu dem gesammten Sonderkirchenthum, in welchem wir zwar eine zeitwierig unvermeidliche Wirkung, aber nimmermehr die bleibende und wesentliche Frucht der Reformation erblicken können. Mit dieser Ansicht steht der allerdings bemerkenswerthe Umstand nicht in Widerspruch, dass die Mystik in allen ihren Formen, nicht allein den tiefer contemplativen, theosophischen, sondern auch den einfachen praktisch-asketischen, vorzugsweise innerhalb der lutherischen Kirchgemeinschaft, und in einer gewissen stetigen Folge fast nur hier hervortritt. Es ist dies nur die ganz natürliche Wirkung der Bedeutung, welche Luthers Geist und seine Glaubensanschauung für das Werk der kirchlichen Reformation überhaupt, keineswegs nur für die lutherische Sonderkirche hat, und die im kirchlichen Sinne universalistische Tendenz, welche aller Mystik eigen ist und sich mit mehr oder minder Selbstbewusstsein in ihr ausprägt, kann damit sehr wohl zusammenbestehen. — Eine entschiedene Abirrung übrigens von dem richtigen Gesichtspuncte der Beurtheilung der hieher gehörigen Erscheinungen ist es, wenn man einen Theil von ihnen, namentlich die

Erscheinungen der theosophischen Mystik, als philosophische Speculation bezeichnet. Zu derjenigen Speculation, welche auf die Gestaltung der kirchlichen Theologie einen durchgreifenden Einfluss geübt hat, stehen sie sammt und sonders in einem Gegensatze, dessen sie sich selbst sehr wohl bewusst sind, wie man dies u. A. an dem Beispiele Arnolds sehen kann, durch dessen geschichtliche Darstellungen sowohl der Mystik selbst, als auch der christlichen Kirche und ihrer Lehre überhaupt eine fortdauernde Polemik gegen den Formalismus der Kirchenlehre und gegen die Philosophie als Urheberin dieses Formalismus sich hindurchzieht. Aber auch eine Vorläuferin der neueren Philosophie kann man die theosophische Mystik eines Jacob Böhme und der ihm verwandten Geister nicht in dem Sinne nennen, als ob sie selbst philosophische Speculation gewesen sei. Sie ist es nur in sofern, als sie aus den Schätzen der christlichen Gottesoffenbarung einen Inhalt herausgeschaut hat, welcher, der bisherigen Theologie, der zu seiner Verarbeitung die geeigneten Werkzeuge fehlen, fremd und unverstanden bleibend, erst von der durch das speculative Princip der Neuzeit umgestalteten Theologie vollständig wird in Besitz genommen werden. Aber ihre eigene Thätigkeit in Bezug auf diesen Inhalt ist nicht die der Speculation, sondern durchaus die der Intuition oder Contemplation. Von eigentlich speculativen Elementen ist gerade Böhme's Mystik, ihrem eigenthümlichen Gehalt nach bei Weitem die tiefste und reichste von allen, ungleich weniger berührt, als die Mystik namentlich des früheren Mittelalters, und als allerdings auch die neuere von Böhme's Anhängern und Nachfolgern, z. B. eines Oetinger, eines St. Martin oder eines Fr. Baader. Es gilt auch in dieser Beziehung von der theosophischen Mystik ganz das Entsprechende, wie von der Gnosis der ersten christlichen Jahrhunderte. Die Vergleichung mit dieser letzteren jedoch wird um so lehrreicher ausfallen, wenn sie nicht blos auf die Aehnlichkeit, sondern auch auf den Unterschied beider gerichtet wird, und namentlich die Frage sich zur Beantwortung vorlegt, welchen Gründen, bei dem gleich entschiedenen Vorwalten einer mächtig productiven Einbildungskraft, und der gleichen Richtung dieser Einbildungskraft auf die Tiefen der innergöttlichen Natur, der ungleich reinere und ächter religiöse Wahrheitsgehalt der neueren Theosophie im Gegensatze der alten Gnosis beizumessen ist. Solchen Vorzug hat die Böhme'sche Theosophie wesentlich ihrer geschichtlichen Stellung zu danken; wesentlich der Art und Weise, wie die wissenschaftlichen Ergebnisse der kirchlichen Theologie jetzt so zu sagen in das Fleisch und Blut des unmittelbaren Glaubens eingeschlagen und für diesen Glauben zu einer Lebenserfahrung geworden waren, gleich der göttlichen Offenbarung selbst, deren Inhalte sie unwiderruflich, als wahre Glaubensregel, ihren Typus aufgedrückt hatten. Wenn irgendwo, so zeigt sich uns hierin der Gewinn des geschichtlichen Entwickelungsprocesses der kirchlichen Wissenschaft, der von der Mystik selbst, die über seine Bedeutung kein ausreichendes Bewusstsein hat, nur zu oft verleugnet worden ist,

dass auch eine Anschauungsweise, welche mit so ganz andern Organen die Tiefen des Schriftinhalts erschliesst, für die jener Wissenschaft die Organe annoch fehlten, dennoch erst in Folge dieses Processes die Reife gewinnt, durch die sie befähigt wird, ächte und gesunde Früchte zu tragen.

234. So in sich gesammelt und befestigt durch eine mit intuitivem Geist in die Tiefen der inneren religiösen Erfahrung immer neu hinabblickende Reflexion, konnte das Glaubensbewusstsein der erneuten Kirche mit einer höheren Zuversicht und Selbstgewissheit, als die Dogmatik der Schule ihm würde haben gewähren können, dem Umschwung zusehen, der sich seit der Zeit der Reformation in den ihm so unmittelbar benachbarten Regionen des auf Wissenschaft und Geistesbildung aller Art begründeten Weltbewusstseins zutrug. Wie dringende Gefahr auch diesem Umschwung dem annoch in der Kirche geltenden Systeme ihrer theologischen Schule drohte: das gläubige Bewusstsein konnte, durch die inneren Schauungen der Mystik gestärkt, diese Gefahr ahnen, sie vielleicht selbst mit mehr oder minder Klarheit erkennen, und doch sich in dem Besitz des Inhalts, auf welchem allein im tiefsten Grunde sein Wesen und das Heil der Seelen beruht, nicht im Entferntesten gestört oder auch nur bedroht finden.

Man wird das hier Gesagte nicht so verstehen, als sollten damit die Lehren der Mystiker selbst frei gesprochen werden von Elementen, welche durch die höhere wissenschaftliche Bildung so gut hinweggeräumt werden müssen, als die mit dieser Bildung streitenden Elemente der kirchlichen Dogmatik. Wie wäre dies denkbar, da ein Theil der mystischen Theologen so vollständig an allen Inhaltsbestimmungen der Kirchenlehre festhielt, ein anderer, namentlich die eigentliche Theosophie, so viel Phantastisches herzubrachte, was zum Theil in noch unmittelbareren Conflict mit den steigenden Einsichten namentlich der empirischen Naturwissenschaft treten musste, als die aus dem Bildungsstande des Alterthums sich herschreibenden Bestimmungen der kirchlichen Dogmatik? Allein die Mystik bringt bei aller Vermischung ihres wesentlichen Inhalts mit fremdartigen Elementen, deren sie sich nie ganz erwehren kann, doch stets zugleich eine gewisse Erhebung des Bewusstseins über diese Elemente mit sich, welche der Schuldogmatik fehlt, ein Bewusstsein darüber, dass ein Unterschied stattfindet zwischen dem wesentlichen Inhalte des Glaubens, und der Form, in der er sich dem mystischen Schauen und auch dem dogmatischen Verstande darstellt. Man weiss, bis zu welchem Grade in mancher Persönlichkeit sich mystische Gefühls- und Glaubensinnigkeit mit speculativer Skepsis verbunden hat. — Uebrigens ist es eine gewiss beachtenswerthe Er-

scheinung, dass in dem ganzen Verlaufe der Uebergangszeit, von welcher hier und im Nächstfolgenden die Rede ist, die geisteskräftigeren Mystiker in der Regel ein lebhaftes Interesse an den gleichzeitigen Entdeckungen der Naturwissenschaft nehmen, so weit sie ihnen zugänglich sind, und mit Hoffnung und Zuversicht ihrem Fortschritt entgegenblicken, auch wo sie sich ihre Ergebnisse nicht unmittelbar aneignen können; ganz anders, als die Theologen der Schule, welche sich gegen jene Richtung hartnäckig abschliessen; und wie umgekehrt die grossen Naturforscher und Mathematiker des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts, bis auf Newton herab, meist eine mehr oder minder ausgesprochene Hinneigung zu einer beschaulichen Religiosität verrathen, während sie sich die Widersprüche, in welche ihre Forschungen sie mit dem Buchstaben der Bibel und der Dogmatik zu bringen drohen, nicht verbergen können. — Besonders merkwürdig ist in Bezug auf das Verhältniss der theosophischen Mystik zu den Tendenzen der mathematisch-empirischen Naturforschung die Stellung Oetingers; namentlich durch die Bedeutung, welche er, im Gegensatz der von ihm bekämpften Schulmetaphysik, ausdrücklich für die Theologie in der Newton'schen Gravitationstheorie erkannt hat.

235. Nicht unmittelbar auf dem Gebiete des Glaubens und der theologischen Forschung, auch nicht auf dem der eigentlichen philosophischen Speculation, wenn wir von einigen, ihrem Gehalt nach zwar bedeutsamen, aber fürerst vereinzelt und ohne weitergreifende Wirkung bleibenden Regungen dieser letzteren absehen,*) haben wir die Anfänge und die ersten bewegenden Ursachen jenes Umschwungs der allgemeinen Denkweise und Geistesbildung aufzusuchen, der auch für die Wissenschaft des christlichen Glaubens das Bedürfniss einer gänzlichen Neugestaltung herbeiführen musste. Es gehören vielmehr diese Anfänge theils dem Gebiete der humanistischen und antiquarischen Studien, theils jenem der mathematischen und empirisch-physikalischen Wissenschaften an. Wenn die ersteren schon im Zeitalter der Reformation selbst den Glauben und das Bekenntniss der Kirche mit einer, damals doch schnell von ihr überwundenen Gefahr bedrohten: so hat dagegen der auf neu aufgefundener Grundlage anfangs langsam, dann immer rascher emporsteigende Neubau der Naturwissenschaft zwar eine Zeit lang ausschliesslich die Forscher beschäftigen und sich den Blicken der Menge entziehen können, so dass die Anhänger des kirchlichen Systems theils über seinen Fortschritt unbekümmert blieben, theils selbst sich mit der vorgespiegelten Möglichkeit einer gewaltsamen Hemmung desselben täuschen mochten. Später jedoch ist er, vor den Augen Aller kühn hervor-

tretend, zu einer Macht angewachsen, deren Einwirkung in allen Regionen des Geisteslebens, des religiösen nicht minder, wie des ausserreligiösen gespürt werden musste.

*) Ich habe hier insbesondere das bereits im funfzehnten Jahrhundert auftretende System des Cardinals Nikolaus von Cusa im Sinne, auf dessen Bedeutsamkeit und principielle Verwandtschaft mit der neueren Speculation ich in der Folge wiederholt zu sprechen kommen werde. So durchaus kirchlich gesinnt der Urheber dieses Systems auch war, so kam der in seiner Tiefe liegende Widerspruch zu den philosophischen Principien der kirchlichen Theologie doch schon in seinem ersten Jünger und Nachfolger, Giord. Bruno, zum Ausbruch.

236. Die Literatur und Kunst des classischen Alterthums, gegen den Schluss des Mittelalters dem für ihren ästhetischen und sittlichen Gehalt eine frische Begeisterung einsaugenden Blicke der christlichen Völker neu geöffnet, konnte nicht ermangeln, in den Kreisen, für welche sie der Quell einer neuen Geistesbildung geworden ist, ein Bewusstsein hervorzurufen über den barbarischen Charakter der kirchlichen Wissenschaft des Mittelalters; ja sie musste hier und da, bei ausschliesslicherer Versenkung des Geistes in jenen ihren Gehalt, selbst an dem Inhalt des christlichen Glaubens irre machen. Wenn sie jedoch in ersterer Beziehung ausdrücklich der Reformation vorgearbeitet hat und selbst zu einem Werkzeug in ihren Händen zur Umgestaltung der kirchlichen Wissenschaft geworden ist: so ist sie in der letzteren damals noch sehr bald der stärkeren Macht, nicht allein der innerlichen des Glaubens selbst, sondern auch der äusserlichen des in Verfassung und Schule befestigten oder neu sich befestigenden Kirchenthums gewichen; sie ist, statt der Kirche fortwährende Gefahr zu bringen, ihr vielmehr dienstbar geworden. Dennoch hat auch während dieser Dienstbarkeit ihre Gegenwirkung gegen Form und Inhalt des kirchlichen Lehrgebäudes im Stillen fortgedauert; sie ist, vereinigt mit den andern in derselben Richtung wirkenden Geistesmächten, zu einem wichtigen Moment der später ausgebrochenen Krisis geworden.

Die Wirkung der humanistischen Studien hatte, zusammentreffend mit der in Italien damals schon seit längerer Zeit verbreiteten Frivolität und Entsittlichung, der alten Kirche unmittelbar an der Stätte, wo sie ihren Thron aufgeschlagen hatte, einen Feind bereitet, der nicht blos gleichzeitig mit der in Deutschland begonnenen Reformation ihr selbst eine gleichartige, sondern auch der wahren Substanz des christlichen Glaubens eine noch bedenklichere Gefahr zu drohen schien. Von der damals noch durch sie erwiesenen Kraft, diesem Feinde Stand

zu halten und ihn unschädlich zu machen, verdankt sie einen nicht geringen Theil der Reformation selbst; denn im letzten Grunde ist es doch immer die durch sie wiedererweckte Macht des Glaubens, an der sich jener Feind gebrochen hat. Ihr, dieser Macht gegenüber, hat sich der Geist des Humanismus, noch nicht erstarkt durch jene tiefere Wissenschaftlichkeit, mit welcher im Bunde er in der jüngsten Zeit einen erneuten Kampf nicht gegen den Glaubensinhalt, wohl aber gegen äussere Kirche und Kirchenlehre eröffnet hat, damals noch selbst in die Aeusserlichkeit einer nur formalen Beschäftigung mit der Sprache und den Künsten des Alterthums zurückziehen müssen, und eben durch diese Aeusserlichkeit ist die Dienstbarkeit vermittelt worden, in welche ihn sowohl die durch die Reformation erneute, als auch, doch in geringerem Maasse, seit ihrer Widererstarkung um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts die alte römische Kirche gezwungen hat. Natürlich hängt denn auch dieser zwischen den humanistischen Studien und den Bekenntniss- und Sonderkirchen eingegangene Friede an der Bedingung solcher Aeusserlichkeit. Bei jeder tieferen Selbstbesinnung auf ihren wahren geistigen Gehalt müssen die ersteren sich nothwendig immer von Neuem wieder feindlich gegen die letzteren kehren; ihre wahren Früchte werden aber dann, wie die der ächten Wissenschaft überhaupt, um so sicherer der einigen und wahren Kirche, deren Gestaltung wir von der Zukunft erwarten, und ihrer Wissenschaft zu Gute kommen. — Uebrigens ist die Unkräftigkeit des blossen Humanismus, der kirchlichen Theologie gegenüber, wesentlich auch durch den Umstand motivirt, dass derselbe keine Waffen hat, das Formalprincip der letzteren, welches ja selbst der Bildung des Alterthums entnommen ist, zu bekämpfen.

237. Es ist nicht der mehr scheinbare als wirkliche, jedenfalls bei unbefangener Ansicht der Sache leicht zu lösende Widerspruch gegen den Buchstaben einiger Bibelstellen, was die seit der epochemachenden Entdeckung des Copernicus so gänzlich umgestaltete Ansicht von dem Bau des äussern Weltalls und von dem diesen Bau begründenden und durchdringenden Bewegungskräften der körperlichen Materie zu einer dem bisherigen Bestande der kirchlichen Theologie so gefahrdrohenden Erweiterung des menschlichen Wissens macht. Es ist vielmehr der Umstand, dass durch diesen Blick in die räumliche Unermesslichkeit der wirklich existirenden Welten jener enge, der damaligen Philosophie und philosophischen Naturkunde entlehnte Rahmen gesprengt wird, in welchen die kirchliche Theologie das Bild der Schöpfung, und nothwendig damit zugleich das Bild der die Schöpfung auswirkenden und durchwaltenden Gotteskräfte gefasst hatte. Nicht die religiöse Erfahrung als solche, nicht der christliche, der ausdrücklich biblische Offenbarungsglaube ist seinem wah-

ren Gehalt nach an der Bewahrung dieses Rahmens betheiligt; denn er lässt ohne irgend welche Verletzung dieses Gehaltes sich in einen andern Rahmen fassen. Wohl aber ist es jene theologische Disciplin, welche das Gewebe ihrer Begriffe in allen seinen Theilen nach Maassgabe der für sie feststehenden Voraussetzung ausgewirkt hat, dass es in diesen Rahmen, und in keinen anderen hineingefügt werden soll.

Es ist bekannt, in welcher Weise sich, bei der ersten Kunde von der astronomischen Hypothese des Copernicus, Melanchthon, dem die Falschheit derselben aus theologischen Gründen *a priori* feststand, über dieselbe ausgesprochen, und welche Art von Gegenwirkung gegen sie er begehrt hat. Noch allgemeiner bekannt ist das Verfahren der römischen Kirche gegen Galilei, und nach wie langer Zögerung dieselbe sich endlich entschlossen hat, die damals von ihr bekämpften Lehren zwar nicht in ihrer Wahrheit anzuerkennen, aber doch zu dulden und zu ignoriren; ähnlich, wie sie auch die Rechtsansprüche des weltlichen Regimentes in den letzten, wesentlichsten Kernpuncten mehr nur tolerirt, als wirklich anerkennt und gutheisst. Man mag diese Verblendung und diese gegen die Wissenschaft geübte Tyrannei schelten und verdammen; jedenfalls ist mehr Consequenz darin, als in der noch jetzt von Tausenden gehegten Einbildung, auch trotz den der Wissenschaft gemachten Zugeständnissen das kirchliche System in seiner alten Fassung, namentlich in seiner Christologie und den zunächst in der Christologie wurzelnden Theilen aufrecht erhalten, und so „auf dem Grund der Bekenntnisse des sechszehnten Jahrhundert" feststehen zu können, ohne die astronomischen und kosmologischen Voraussetzungen dieser Bekenntnisse in Kauf zu nehmen.

238. Vielleicht von noch grösserem Gewicht, von noch weiter greifendem Einfluss sind die Ansichten, welche von der Naturwissenschaft aus über Wesen und Bedeutung der allgemeinen Naturgesetze mehr und mehr Geltung in dem Gesammtbewusstsein der modernen Welt gewonnen haben. Nicht blos die Schwierigkeiten, welche die Erkenntniss dieser Gesetze dem Glauben an die biblischen Wundererzählungen entgegenstellt, sondern mehr noch der Umstand, dass durch diese Erkenntniss der Begriff von den Bedingungen und Erfordernissen wissenschaftlicher Wahrheit in einer Weise gesteigert ward, welcher die Theologie der alten Schule nicht mehr genügen kann, musste für die letztere eine Krisis herbeiführen, aus welcher für sie eine Rettung nur durch eine völlige Umgestaltung ihrer wissenschaftlichen Principien möglich ist. Wesentlich in der naturwissenschaftlichen Forschung der neuern Jahrhunderte ist der allgemeine Begriff von w i s s e n s c h a f t l i c h e r E r f a h r u n g zum Bewusstsein

gebracht worden, den weder das Alterthum, noch das Mittelalter in gleicher Ausbildung besessen hat. Ohne Zweifel bedarf es für diesen Begriff, wenn er zur Anwendung auf den Inhalt der christlichen Glaubenslehre gelangen soll, eigenthümlicher Bedingungen, welche in dieser Ausbildung für sich allein noch nicht erfüllt sind. Dennoch aber konnte und musste schon in Folge dieser letzteren das Misverhältniss fühlbar werden, welches zwischen jenem Inhalt, sofern er ein Gegenstand innerer und äusserer Erfahrung ist, und seiner Behandlung in einer theologischen Schule obwaltete, die über die Natur und die Bedingungen derjenigen Erkenntniss, welche aus Erfahrung geschöpft wird, durchaus kein klares Bewusstsein hat.

Man pflegt den Beginn der methodischen Empirie, welche die wissenschaftliche Bildung der Neuzeit so entschieden von jener des Alterthums und des Mittelalters abhebt, gemeiniglich von Baco von Verulam zu datiren. Es ist hier nicht der Ort, den Antheil näher zu bestimmen welcher diesem allerdings in den wissenschaftlichen Fortschritt der neuern Jahrhunderte bedeutsam eingreifenden Forscher an jenem mächtigen und folgenreichen Umschwunge zukommt, mit welchem erst der stetige Fortschritt des erfahrungsmässigen Wissens im menschlichen Geschlechte anhebt, und welcher dem geistigen Thun und Schaffen auch über das unmittelbare Gebiet der eigentlich wissenschaftlichen Forschung hinaus eine andere Gestalt gegeben hat. So viel indess möge auch hier bemerkt werden, dass man die Bedeutung dieses Umschwungs sehr unterschätzt, wenn man es auch nur für denkbar hält, dass er als das Werk eines einzelnen Mannes sich ansehen lasse; wäre dieser Mann auch ein noch viel grösserer Geist, als es Baco war. Auch liegen die eigentlich epochemachenden Anfänge und Motive dieses grossen Ereignisses weiter zurück, und Baco's Tendenz und Lehre ihrerseits ist bereits als eine Wirkung derselben zu betrachten. Die kirchliche Reformation selbst ist in sofern schon aus demselben Geist hervorgegangen, der jenen Umschwung hervorrief, als auch ihre Tendenz wesentlich auf Emancipation eines Erfahrungsinhaltes von dem überlieferten Formalismus gerichtet ist und die Forderung einer der Eigenthümlichkeit dieses Inhalts entsprechenden Wissenschaft in sich schliesst; wenn sie auch nicht unmittelbar dieser Forderung zu genügen vermocht hat. Freilich wird von dem Gegenstoss der modernen Geistesbildung gegen die bisherige Theologie der aus der Reformation zunächst hervorgegangene Lehrbegriff nicht minder getroffen, wie jener der alten Kirche. Aber das, was durch diesen Stoss getroffen wird, ist eben nicht der Geist, der die Reformation selbst hervorgerufen hat. Dieser vielmehr fordert, um sich in vollständigerer Weise durch Gestaltung der Kirche und kirchlichen Wissenschaft bethätigen zu können, als er es in jenen ersten Schöpfungen des sechszehnten Jahrhunderts vermocht hat, eben jene Bildungselemente, mit denen letztere in Einklang zu bringen bisher

nicht gelungen ist und auch künftig nicht gelingen wird, wenn auch das Streben, welches gegenwärtig auf Wiederherstellung jener kirchlichen Zustände der Vergangenheit gerichtet ist, mehr Macht bethätigen sollte, als wir ihm zutrauen. — Die theologische Schule der jüngsten Zeit, welche sich diesem Streben dienstbar gemacht hat, liebt es zwar auch ihrerseits, den Erfahrungscharakter der Religion zu betonen. Aber sie vergisst dabei, dass religiöse Erfahrung nur unter denselben Bedingungen möglich ist, welche der Erfahrung überhaupt gestellt sind; dass auch sie an die Gesetze gebunden ist, welche dem Processe der Umbildung des subjectiv Erlebten in einen Inhalt gegenständlicher Erkenntniss seine Gestalt und wissenschaftliche Bedeutung geben. So wahr es ist, dass die Natur dieser Gesetze eine elastische, und für eine Erfahrung von geistigem Gehalt nicht genau die nämliche, wie für die blos sinnliche oder physikalische ist: so unleugbar ist doch anderseits, dass die Gesetze aller Erfahrung mit organischer Stetigkeit unter einander zusammenhängen, und dass namentlich die Gesetze der geistigen auf Voraussetzung der physischen Erfahrungsgesetze beruhen und ohne sie keine Bedeutung haben.

239. Von dem Umschwunge, der solchergestalt sich in der allgemeinen Geistesbildung gelten machte, musste bald auch die philosophische Speculation ergriffen werden. Erst damals ist in ihr auf durchgreifende Weise das Bewusstsein von dem Ungenügen der aus dem Alterthum überlieferten Erkenntnissformen, das Streben nach dem Gewinn einer völlig neuen Grundlage der Erkenntniss überhaupt geweckt worden. So lange die Speculation in diesem Streben begriffen ist: so lange bleibt es unvermeidlich, dass die Macht, welche sie über die Geister übt, in dem Streit zwischen empirischem Weltbewusstsein und kirchlicher Glaubenslehre im Ganzen und Grossen als Bundesgenossin der ersteren auftritt. Die Speculation der neuern Jahrhunderte seit dem Zeitalter des Baco und des Cartesius erkennt, zufolge ihres Ursprungs, in jener Empirie, obgleich sie selbst nicht Speculation ist und auch nicht unmittelbar der Speculation entstammt, doch ungleich mehr, so zu sagen, von ihrem eigenen Fleisch und Blut, als in den Formen und Voraussetzungen des kirchlichen Dogma, obgleich die letzteren ihrerseits geschichtlich der Philosophie entnommen sind. Denn diese Formen und Voraussetzungen gehören eben einer vergangenen Gestalt ihres eigenen Daseins an; sie vergegenwärtigen ihr jenes zurückgelegte Stadium ihrer Entwickelung, gegen welches sie jetzt ihre eigenen Kräfte zu richten begonnen hat.

240. So nun ist es geschehen, dass im Laufe der neueren Zeit der nicht erst von heute und gestern stammende Gegensatz von Wis-

sen und Glauben oder von Welt- und Gottesbewusstsein nach und nach einen Grad der Spannung erreicht hat, welcher in der Meinung nicht Weniger der Vorstellung eines unversöhnlichen, nur mit völliger Niederlage des einen oder des andern Theiles zu beendigenden Kampfes der beiden Mächte Raum giebt. Zwar findet dieser Kampf, wiefern er überhaupt statt findet, in der That nur im Bereiche des wissenschaftlichen Forschens statt. Nicht der Glaube selbst, sondern die Glaubenslehre ist das nothwendige Ziel der Angriffe für das aus wissenschaftlicher Empirie hervorgehende Weltbewusstsein und für die mit ihm verbündete Speculation. Bei dem innigen Zusammenhange jedoch, in welchen durch den Organismus der Kirche die Glaubenslehre überall mit der Substanz des Glaubens tritt, kann es nicht anders sein, als dass jene Spannung sich in ihren Folgen noch über das unmittelbare Gebiet der wissenschaftlichen Theologie hinaus erstreckt, und dass in allen den Kreisen, über die sich die empirische Weltanschauung der neuern Zeit verbreitet hat, die Substanz des Glaubens mehr oder minder von ihr berührt und ergriffen wird.

Ob die Erscheinungen der neuern Zeitgeschichte, in denen man gemeiniglich schlechthin einen Verfall der Religion oder des Glaubens zu erblicken meint, sich vollständig zurückführen lassen auf den hier bezeichneten Entwickelungsgang der Wissenschaft und der aus der Wissenschaft stammenden Bildung oder Aufklärung, oder ob sie ausserdem noch an andern Ursachen hängen: darüber zu entscheiden ist eben so wenig dieses Ortes, wie über die damit zusammenhängende Frage, ob überhaupt Grund vorhanden ist, eine wirkliche Abschwächung des Glaubens selbst, nicht blos der Geltung kirchlicher Glaubenslehren, ein Minus des substantiellen Gehaltes der religiösen Erfahrung für unsere Zeit, im Gegensatze früherer Zeiten anzunehmen. Es mag sein, dass auch der Glaube seine Phasen hat, und dass ein wirkliches, nicht blos scheinbares Steigen und Fallen desselben zuletzt an Gründen hängt, welche sich nicht vollständig aus derartigen Zusammenhängen, wie der hier erörterte, erklären lassen. Dies aber halten wir für unleugbar, dass ein nicht geringer Theil jener Erscheinungen seine vollständige Erklärung allerdings in diesem Zusammenhange findet. Denn so gewiss die Glaubenslehre ein organisches Moment ausmacht in der kirchlichen Gestaltung des Glaubenslebens, so gewiss kann dieses Leben nicht unberührt bleiben von den inneren Veränderungen und Umwälzungen, welche die Glaubenslehre zu durchgehen hat, um zu ihrer wissenschaftlichen Vollendung zu gelangen. Weil bestimmte Gestalten der Glaubenslehre, bestimmte Stufen ihrer Ausbildung sich mit bestimmten Gestaltungen der Kirche und des kirchlichen Lebens solidarisch verbunden haben: so entsteht unvermeidlich der Schein, als ob das Streben der Wissenschaft, über die Principien jener Standpuncte hinauszukommen, gegen

diese realen Gestaltungen, ja gegen die Kirche und ihren Glauben selbst gerichtet sei. Es entsteht nicht allein für das in den historischen Gestaltungen der Kirche und Kirchenlehre befangene Religionsbewusstsein, sondern auch für das Weltbewusstsein, insofern in ihm die Verarbeitung des religiösen Erfahrungsstoffes noch nicht gleichen Schritt mit der des natürlichen gemacht hat, und namentlich auch für das speculative, insofern dasselbe im Streben nach einer höheren Erkenntnissform begriffen ist. Denn es liegt im Wesen der philosophischen Speculation, nichts Gegebenes von vorn herein als eine Wahrheit anerkennen zu dürfen, sondern aus jedem ihrer Standpuncte das Gegebene so zu sagen von Neuem suchen und finden zu müssen, bevor sie es zum Gegenstand einer Anerkennung macht, welche für sie stets nur aus einer tieferen Erkenntniss seines Wesens hervorgehen kann. Die Geschichte der christlichen Philosophie giebt fast auf jedem ihrer Blätter von dieser Spannung Zeugniss, welche nach innerer Nothwendigkeit zwischen ihr und dem kirchlich formulirten Glauben obwaltet, während sie auf der andern Seite eben so entschieden nicht nur die Macht bezeugt, mit welcher die Kirche und ihr Glaube den allzukühnen Aufschwung der philosophischen Skepsis niederzuhalten vermocht haben, sondern auch den Eifer, womit beide, der Glaube und die Speculation, einander aufsuchen und sich durch einander zu ergänzen trachten.

241. Von dem Geiste der philosophischen Speculation verlassen, die ihr ehemals als Organ ihrer Selbstgestaltung diente, hat sich die kirchliche Theologie, um ihr Lehrgebäude, so weit es möglich, vor dem drohenden Ruin zu schützen oder wenigstens einige Trümmer desselben, an die sich anklammernd sie ihr Dasein zu fristen hoffte, aus dem Untergang der übrigen zu retten, dem gemeinen unphilosophischen Verstand mit ausdrücklicher Verleugnung der Speculation in die Arme geworfen. Sie hat nach einem fruchtlosen Versuch, unter Darangabe aller wunderhaften Elemente der biblischen Ueberlieferung und aller aus philosophischer Speculation oder mystischer Intuition stammender Paradoxien der geschichtlichen Dogmenbildung ein Bündniss mit jener Aufklärung einzugehen, welche, zunächst aus der physikalischen Empirie herstammend, auch ihrerseits zur philosophischen Speculation in einem gespannten Verhältniss stand, ihr Heil nur noch finden zu können gemeint in der Fixirung des Gegensatzes zwischen dem Inhalte der physikalischen und dem ganz äusserlich gefassten Inhalte der religiösen Erfahrung.

242. Man wird in der hier bezeichneten Doppelwendung die Principien der zwei Denkweisen unschwer wiedererkennen, für welche diese unsere neuere Zeit die Namen des Rationalismus und des Supernaturalismus erfunden hat. Sie beide stehen auf gleichem

Boden, nicht auf dem einer lebendigen religiösen Erfahrung, so wenig wie einer tieferen theologischen Speculation, sondern auf dem Boden der verständigen, allen Inhalt der Erfahrung nur in die Kategorien des gemeinen Verstandes, nicht in die höheren der speculativen Vernunft hineingiessenden Aufklärung. Aber der Supernaturalismus bildet zu den Principien dieser Aufklärung zugleich einen Gegensatz, indem er, durch Hinweisung auf den Widerspruch des von ihm für historisch begründet ausgegebenen Wunderglaubens zu den Ergebnissen der natürlichen Erfahrung, dem Verstande die Nöthigung aufzuerlegen sucht, sich ohne Anspruch auf ein tiefer eindringendes Verständniss ihrer Lehre, den Autoritäten gefangen zu geben, die sich in solcher Weise für sein, des gemeinen Verstandes, Bewusstsein zu beglaubigen vermögen.

Schon am Schlusse des Mittelalters wurden von Nikolaus von Cusa mit dem Namen rationaler Theologen jene Anhänger der aristotelischen Schule bezeichnet, die als Organ zur Erfassung der göttlichen Dinge statt der speculativen Vernunft den gemeinen empirischen oder empiristischen Verstand herzubrachten. (*Cum de Deo nos homines rationales loquimur: regulis rationis Deum subjicimus, ut alia de Deo affirmemus, alia negemus, et opposita contradictoria disjunctive applicemus. Et haec est paene omnium theologorum recentiorum via, qui de Deo rationaliter loquuntur. De Conjectur.* I, 10.) Damals stammte diese Bezeichnung aus dem in der mittelalterlichen Latinität üblichen Gebrauche des Wortes *ratio* im Gegensatze zu *intellectus*, indem das letztere die speculative Vernunft, jenes aber, dazu im Gegensatze, den gemeinen, nur über ein Gegebenes reflectirenden und raisonnirenden, nicht aber die ewige Wahrheit aus ihrer ursprünglichen Quelle schöpfenden Verstand bezeichnete. In der Folge hat sich dieser Wortgebrauch umgekehrt; *ratio* ist von spätern Schulen für Vernunft, *intellectus* für Verstand gesetzt worden. Damit musste auch der Ausdruck Rationalismus, seit er zur Bezeichnung philosophischer und religiöser Denkweisen in Gebrauch kam, eine etwas schwankende Bedeutung erhalten. So finden wir ihn nicht selten für philosophische Systeme gebraucht, durch welche entweder überhaupt die Geltung, oder die ausschliessliche Geltung reiner Vernunftbegriffe vertreten wird. Im Gebiete der Religion und Theologie ist er zuweilen auf alle solche Denkweisen angewandt worden, welche ganz im Allgemeinen der Vernunft und Philosophie ein Recht des Urtheils in Sachen des Glaubens zuerkennen; so z. B. im Streite der Holländischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts, woselbst er zuerst als Parteiname gebraucht worden ist. Unter diesen Denkweisen bildet der neuerdings sogenannte vulgäre Rationalismus nur eine besondere Abzweigung; aber dieser eben ist es, auf den jetzt dieser Name so gut wie ausschliesslich übertragen worden ist.

Wie in diesem Rationalismus der gemeine Verstand dazu gekommen sei, sich zum Organ für die religiöse Erkenntniss zu machen, in entsprechendem Sinne, wie für die alte kirchliche Glaubenslehre die speculative Vernunft dies gewesen war, und mit Ansprüchen auf Alleinherrschaft, durch welche nothwendig der unendliche Inhalt der religiösen Erfahrung, für den der endliche Verstand von vorn herein keine Kategorien bereit hat, verunstaltet wird: dies ist eine Frage, die freilich von ihm selbst nicht aufgeworfen wird, um so mehr aber sich demjenigen aufdrängt, der in den Gang geschichtlicher Entwickelung der Glaubenswissenschaft die Einsicht gewonnen hat, die wir im Obigen zu begründen suchten. Die richtige Antwort liegt in der Hinweisung auf die Bedeutung, welche auf gewissen Stufen der Geistesentwickelung die Kategorien des endlich-empirischen Verstandes zu gewinnen pflegen, theils aus negativen Gründen, durch die bei fortschreitendem Denken ohne sofortige Erneuerung erfolgende Zersetzung speculativer Erkenntnissformen, theils aber auch aus positiven. Im Alterthum datiren sich die Anfänge der wissenschaftlichen Empirie und mit derselben die Ansprüche, welche der gemeine Verstand in Bezug auf die Geltung der Kategorien macht, die er für den Inhalt dieser Empirie in Bereitschaft hat, von dem Standpunct, welchen die Philosophie durch Aristoteles erstiegen hat, von dem Gegensatze der Lehre dieses Denkers gegen die platonische Ideenlehre, mit welcher zugleich alle frühern Standpuncte der Speculation bekämpft wurden, die noch keine empirische Forschung hatten aufkommen lassen. In den neuern Jahrhunderten ist die Empirie vielmehr der Speculation, als die Speculation der Empirie vorangeeilt, Um so mehr Ermuthigung lag hierin für den durch die Erfolge dieser Empirie erstarkten Verstand, gegen die speculative Vernunft in die Schranken zu treten, die ihre von jenem Verstand verleugneten und ihr selbst nicht mehr genügenden Denkformen in die kirchliche Glaubenslehre hineingelegt hatte. — Man pflegt an dem theologischen Rationalismus neuerdings einseitig nur die negative Seite gewahr zu werden. Ohne Zweifel hat er eine solche, nicht allein der philosophischen Speculation, sondern auch der ächten religiösen Erfahrung gegenüber, die unter seinen Händen unausbleiblich verkümmert, weil seine Kategorien ihrem Inhalt nicht gewachsen sind. Aber seine eigentliche Tendenz ist und war von vorn herein in Bezug auf diese Erfahrung keineswegs eine blos negative, wie etwa die des Naturalismus, mit welchem man ihn oft verwechselt. Im Gegentheil, er will den Inhalt der religiösen Erfahrung, und ausdrücklich auch den des Christenthums vor den Unbillen des Naturalismus schützen, indem er ihn mit der natürlichen Erfahrung in Uebereinstimmung zu bringen sucht, die der Naturalismus ihm entgegenstellt. In diesem Sinne, nicht in einem der Religion und dem Christenthum von Grund aus feindlichen, übt er seine Kritik, sowohl die dialektische an dem Dogma, als auch die historische an der biblischen Geschichte und ihren Urkunden. Beides freilich in einer Weise, die zuletzt von dem Inhalt wenig übrig lässt,

und aus der für die kirchliche Wissenschaft die Nöthigung hervorgeht, auf diesen Weg zu verzichten, den ernstlich zu betreten sie wenigstens in einem Theile der Kirche eine Zeit lang allerdings gesonnen war.

Dem Rationalismus gegenüber kann man im weitern Sinn die ganze bisherige Kirchenlehre als Supernaturalismus bezeichnen; sei es, insofern sie überhaupt ein Höheres über der gemeinen Natur anerkennt, oder insofern sie für die Wirksamkeit und Offenbarung Gottes keine Naturgesetze als Schranken gelten lässt. In der ersteren Beziehung würde diese Bezeichnung sogar noch viel weiter zu erstrecken sein, als nur über die Kirchenlehre in ihrer bisherigen Gestalt, und auch der Rationalismus selbst würde sich in keinem principiellen Gegensatz dazu befinden. Indess hat der genauere Wortgebrauch eine engere Sphäre auch für den Begriff des Supernaturalismus abgesteckt, und zwar so, dass er daselbst unmittelbar neben dem Rationalismus zu stehen kommt, und denselben, begrifflich sowohl, als auch geschichtlich, zu seiner Voraussetzung hat. Supernaturalismus heisst hienach jene theologische Denkweise, die, im Hintergrund die verständige Erkenntniss der empirischen Naturgesetze, und ihrerseits wurzelnd in der Gestalt des allgemeinen Weltbewusstseins, die aus dieser Erkenntniss hervorgeht, dennoch eine Offenbarung Gottes mit ausdrücklicher Durchbrechung dieser Gesetze annimmt, und gerade in solcher Durchbrechung das allein untrügliche Merkmal wirklicher Gottesoffenbarung zu finden meint. Die Möglichkeit einer solchen Denkweise hängt wesentlich an dem Umstande, dass es in der Natur des empirischen Verstandes liegt, seine Schranken dadurch anzuerkennen, dass er für seinen Inhalt, das heisst für die Gesetze der Natur, unbedingte Nothwendigkeit nicht in Anspruch nimmt, sondern die Möglichkeit gelten lässt, sie einer höheren Macht unterworfen zu denken. Ob diese Macht ihr Dasein den Menschen offenbart habe durch ein Thun, welches solche Erhabenheit über die Naturgesetze voraussetzt: dies ist für ihn eine Frage, die ganz in das Gebiet der äusseren Thatsachen fällt. Daher die unverhältnissmässige Wichtigkeit, welche der Supernaturalismus dem angeblichen Beweise aus den Wundern der biblischen Geschichte einräumt; diese sind für ihn in Wahrheit der Atlas, welcher das Himmelsgewölbe auf seinen Schultern trägt. — Dem Supernaturalismus, wie gern man ihn auch, mit dem Rationalismus zugleich, als eine für uns bereits überwundene Denkweise betrachten möchte, wird nicht entgehen, wer heut zu Tage noch in irgend einer Weise den Glaubensinhalt durch die Satzungen früherer Jahrhunderte zu stützen sucht. Denn die speculativen Formen, in die ihn jene Satzungen hineingearbeitet haben, können für uns jetzt, nach den erfolgten Umwandlungen des speculativen Bewusstseins, nur noch die Bedeutung endlicher Verstandesformen haben. Der Lehrgehalt aber, aus seinem geschichtlichen Boden in die Mitte des gegenwärtigen Zeitbewusstseins versetzt, nimmt nothwendig den Charakter eines Gegensatzes zu dem Inhalt dieses Bewusstseins an, und der Autoritäts-

glaube, überall nur ein Nothbehelf zur Ausfüllung der Lücken des wirklichen lebendigen Glaubens, gesellt sich durch Wahlverwandtschaft zu dem gleich äusserlichen, gleich sehr dem Mistrauen in die Kraft und Bedeutung ächter Wissenschaft entsprossenen Wunderglauben. Auf der andern Seite wird jeder von einem lebendig religiösen Standpunct erhobene Angriff gegen das kirchliche Autoritätsprincip eben so unausbleiblich zum Rationalismus führen, so lange es der Wissenschaft nicht wirklich gelungen ist, die Formen des gemeinen Verstandes durch Erkenntnissformen zu ersetzen, wie sie sich für die höhere Erfahrung eignen, die sich nun einmal nicht mit dem Inhalte der natürlichen und der historischen Erfahrung in dieselben Kategorien fassen lässt.

243. Der Standpunct des wissenschaftlichen Gesammtbewusstseins, auf welchem dieses Herabsinken der kirchlichen Theologie zur gemeinen Verständigkeit, und in Folge dessen ihr Auseinandergehen in die Richtungen des Rationalismus und des Supernaturalismus stattgefunden hat, ist von eben diesem Gesammtbewusstsein auf entscheidende Weise durch die klarere Einsicht überschritten worden, die es in Folge seiner eigenen Entwickelung allmälig in die eigenthümliche, von aller andern Erfahrung unterschiedene Natur der religiösen Erfahrung gewonnen hat. Von dem physikalischen Gebiete aus, auf welchem die Methode der ächten Erfahrungswissenschaft zuerst begründet worden war, hatte die Anwendung derselben, in der veränderten Weise, welche die Natur der Sache mit sich bringt, allmälig aufwärts steigend, auch auf den Gebieten der geistigen, der geschichtlichen Thatsächlichkeit Platz ergriffen und in der Ansicht, in der Erkenntniss des Inhalts dieser Gebiete eine Umwandlung angebahnt, nicht minder durchgreifend und folgenreich, wie die Umgestaltung der Naturansicht, welche ihr theils vorangegangen war, theils in ihrem noch nicht abgeschlossenen Verlaufe zur Seite ging. Von dieser Umwandlung konnte auch das Gebiet der Religion nicht unberührt bleiben, und so gesteigerte Schwierigkeiten sich hier dem wirklichen Durchdringen der empirischen Methode entgegenstellen, so ist doch schon das klare Bewusstsein der Aufgabe, diese Methode in jener noch eine weitere Durchbildung in Anspruch nehmenden Weise in Anwendung zu bringen, wie die Eigenthümlichkeit des Gegenstandes es verlangt, eine bedeutsame Frucht dieser Entwickelung.

Wenn auch minder in die Augen fallend, als der früher begonnene und zu einigen seiner glänzendsten Ergebnisse schon damals gelangte Umschwung in der Naturkunde, so ist der Umschwung, der sich seit

ungefähr einem Jahrhundert im Gebiete der geschichtlichen Erkenntniss, dieses Wort in seinem weitesten Umfange genommen, zugetragen hat, doch gewiss nicht von geringerer Bedeutung, namentlich für das Christenthum und seine Wissenschaft. Seinen Gründen und wirkenden Ursachen nach steht dieser Umschwung noch in viel innigerem Zusammenhange mit dem sittlichen, gesellschaftlichen und ästhetisch productiven Geistesleben; er hat daher von vorn herein einen positiven, lebendigen Bezug auch auf die Interessen der Religion, den der naturwissenschaftliche entweder überhaupt nicht, oder nur in mehr subjectiver Weise, in der zufälligen persönlichen Gesinnung der Forscher hat. Darum auch ist jener wie im Ganzen, so auch überall im Einzelnen durch den grossen Gesammtprocess der Literatur und höheren Geistesbildung, besonders seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der deutschen, bedingt und vermittelt, während die Naturforschung mehr seitab steht und aus diesem Processe selbst keine Förderung zieht, wenn sie auch ihrerseits auf ihn Einfluss übt. Die Ergebnisse dieses Umschwungs treffen im Wesentlichen mit dem zusammen, was ich oben (§. 80) mit dem Namen der historischen Schule bezeichnet habe; nur freilich, dass dieser Ausdruck meist in einem beschränkteren Sinne genommen wird. Schon dort ward die Stellung dieser Schule zur ächten Glaubenswissenschaft des Christenthums als eine wesentlich positive bezeichnet. Dem wird man es entsprechend finden, wenn wir hier als Frucht jener Entwickelung ein derartiges Bewusstsein über die Aufgabe dieser Wissenschaft erkennen, welches eine Erhebung über den Standpunct des gemeinen Rationalismus und Supernaturalismus in sich schliesst; wenn es auch nicht die Macht hat, diese Denkweisen selbst zu vernichten oder auch nur, sie von den Versuchen zur Herstellung einer wissenschaftlichen Glaubenslehre vollständig auszuschliessen, welche zunächst aus diesem Bewusstsein hervorgehen.

244. Auf den geschichtlichen Entwickelungsgang der Kirchenlehre zurückblickend, über dessen Bedeutung ihr durch die Einsicht, welche sie in die empirische Natur ihres Inhalts gewonnen hatte, ein neues Licht aufgegangen war, hat die protestantische Theologie der jüngsten Zeit, bewusst, wie sie es sich geworden ist, ihrer Erhebung über die Bekenntnissgegensätze des Reformationszeitalters, sich ihre Aufgabe ausdrücklich dahin gestellt, der evangelischen Kirche als solcher eine wissenschaftliche Glaubenslehre zu begründen. Sie ist bei diesem Versuch von der Erkenntniss geleitet worden, dass die Eigenthümlichkeit der evangelischen Kirche eben darin besteht, für alle ihre einzelnen Glieder nur durch den Besitz der religiösen, der eigenthümlich christlichen Erfahrung, welche dieselben mit Christus und durch Christus mit Gott verknüpft, auch das Band zu knüpfen, welches die Kirche zusammenhält. Noch aber fehlte ihr das Organ,

durch welches sie den Inhalt dieser Erfahrung zur Wissenschaft, den gesteigerten Forderungen des wissenschaftlichen Bewusstseins entsprechend und den Wissenschaften des weltlichen Erfahrungsinhalts ebenbürtig, hätte verarbeiten können.

245. Dem Mangel solches Organes und, damit in Verbindung, dem noch nicht überwundenen Mangel eines über die Beschaffenheit der von Alters her überlieferten oder zum Theil auch neu gewonnenen Organe, deren inzwischen die kirchliche Theologie sich zu bedienen fortfuhr, vollständig aufgeklärten Bewusstseins ist es zuzuschreiben, wenn auch jetzt noch diese Theologie, nach Durchbrechung der sonderkirchlichen Schranken, in welche zurückzufallen eben deshalb für sie noch immer die Gefahr blieb, im Allgemeinen die positive, satzungsmässige Haltung beibehielt, welche sich von der Gebundenheit an diese Schranken herschreibt und zum Begriffe einer freien Wissenschaft in Widerspruch steht (§. 221). Dass „Dogmatik, dogmatische Theologie, die Wissenschaft sei von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre“:*) dies ist bekanntlich die Definition der kirchlichen Glaubenswissenschaft, über die auch das Werk nicht hinausgeschritten ist, welches mehr, als ein anderes, in der hier bezeichneten Richtung Epoche gemacht, und der ächten Philosophie des Christenthums auf eine sehr bedeutsame Weise vorgearbeitet hat.

*) Schleiermacher, Glaubenslehre, §. 1 der ersten, §. 19 der späteren Ausgaben.

246. Durch den Gang der vorstehenden Betrachtung auf der einen, durch die Wendung des Nachfolgenden, worauf im Vorstehenden schon mehrfach hingedeutet ist, auf der andern Seite, rechtfertigt sich die Stelle, welche wir hier der Glaubenslehre Schleiermachers anweisen. Sie legt eben durch die Gewaltsamkeit, mit der sie das Eindringen der philosophischen Speculation in die Glaubenslehre abzuwehren und für Letztere, auch nachdem sie ihr den Charakter als Erfahrungswissenschaft zugesprochen und dadurch die alten confessionellen Schranken beseitigt hat, den positiv dogmatischen Standpunct zu behaupten und den Lehrbegriff in neue, absichtlich für diesen Zweck errichtete Schranken einzuschliessen sucht, indirect das sprechendste Zeugniss ab für den Charakter, welchen die Wissenschaft des christlichen Glaubens da wird annehmen müssen, wo sie entschlossen ist, als Wissenschaft im eigentlichen Wortsinn, als freie

Wissenschaft aufzutreten. Zwar ist die Glaubenslehre Schleiermachers in der That, was sie nicht sein will, und was gewesen zu sein, obgleich auch sie es meist nicht ausdrücklich sein wollte, sie der bisherigen Theologie der Kirche zum Vorwurf macht: Philosophie, philosophische Wissenschaft des Christenthums oder des christlichen Glaubens. Aber wie doch würde sie, was sie in Wahrheit ist, nicht auch zu sein sich einzugestehen den Muth haben fassen können, wenn nicht in ihrer Fassung des Verhältnisses zwischen Philosophie und christlicher Glaubenserfahrung der Grund läge, der es nicht zu solcher Aufrichtigkeit hat kommen lassen?

247. Wie sehr auch Schleiermachers Name von Manchen seiner theologischen Nachfolger verleugnet wird: seine Schule ist in der gegenwärtigen Theologie die fast ausschliessliche Inhaberin dessen geblieben, was von Elementen dogmatischer Wissenschaftlichkeit in ihr vorhanden ist. Denn alle diese Elemente knüpfen sich auf dem jetzt erreichten Standpunct an jene, auf Grund des durchgebildeten Erfahrungsbewusstseins der Neuzeit, im Dämmerlichte eines neu aufgehenden, aber noch nicht völlig durchgebrochenen Princips philosophischer Speculation, erwachte Selbstbesinnung auf den Erfahrungscharakter der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere, für welche Schleiermacher das hauptsächlichste Organ geworden ist, und an den selbstbewussten Einklang, in welchen sich diese Selbstbesinnung mit dem geschichtlichen Princip der evangelischen Kirche zu setzen strebt. Es wird indess solcher Einklang erst dann ein reiner und vollständiger sein, wenn im klaren Bewusstsein der kirchlichen Wissenschaft dem Begriffe dieses Princips alle die Besonderheit abgestreift ist, welche ihm so lange noch anhängt, so lange man Anstand nimmt, die evangelische Kirche als der Idee nach schlechthin eine und dieselbe zu erkennen mit der einigen und allgemeinen Kirche der Christenheit. Dann erst wird auch die kirchliche Wissenschaft für sich selbst den Muth fassen können, unbekümmert um die Satzungen früherer Jahrhunderte, durch deren nur halb aufrichtig gemeinte Anerkennung sie zur Zeit noch eine geschichtliche Basis statt der von ihr verschmähten wissenschaftlichen zu gewinnen denkt, geradewegs auf ihr grosses Ziel, die ewige Wahrheit der göttlichen Dinge, loszugehen, und dieselbe im reinen Lichte der göttlichen Offenbarung und der speculativen Vernunft zu erschauen.

Von der confessionellen Dogmatik und der Gestalt, welche sie für alle die Sonderkirchen, in die zur Zeit der Reformation die allgemeine

christliche Kirche auseinanderfiel, in eben diesem Zeitpunct unwiderruflich angenommen hat, ist nur Ein wirklicher Fortschritt möglich: der Fortschritt zur wahren speculativen Wissenschaft des christlichen Glaubens, deren Begriff wir im letzten Abschnitt dieser Einleitung näher bezeichnen werden. In den Uebergang zu diesem entscheidenden Schritt fällt aber jene vielbesprochene Restauration der gläubigen Theologie in der evangelischen Kirche, die von uns hier schon darum nicht unerwähnt bleiben durfte, weil sie es ist, durch welche der Standpunct und Charakter der theologischen Arbeit in der nächsten Gegenwart bezeichnet wird. Die allgemeine geistige Atmosphäre, aus welcher diese theologische Neugestaltung hervorgegangen ist, ist schon ganz dieselbe, welche wir auch als die Lebensbedingung der Wissenschaft erkennen, auf welche unser Streben gerichtet ist. Das Grundaperçu der theologischen Schule, welche wenigstens nach einer Seite mit Recht sich der Erhebung sowohl über die alten confessionellen Gegensätze, als auch über den Gegensatz des Rationalismus und des Supernaturalismus rühmen darf, ist offenbar die Ansicht, welche sie von dem Erfahrungscharakter der Religion gefasst hat; und eben in dieser Beziehung, in Ansehung des Bewusstseins, welches durch ihn über diesen Punct geweckt worden ist, steht Schleiermacher als anerkanntes Haupt der Schule da, wie sehr auch ein Theil derselben das Bewusstsein hegen mag, in der wirklichen Aneignung des erfahrungsmässig gegebenen Religionsinhalts über ihn hinausgeschritten zu sein. Ich habe aus diesem Grunde auch den von ihm aufgestellten Begriff religiöser Erfahrung zu einem Hauptaugenmerk der Erörterung im ersten Abschnitte dieser Einleitung gemacht, und bereits dort auf die Mängel hingewiesen, mit denen er noch behaftet ist. Schleiermacher seinerseits hat ein klares Bewusstsein über die Elemente der neueren wissenschaftlichen Bildung, mit denen sich die Theologie in Einklang setzen muss, wenn sie jetzt noch den Bedürfnissen der Kirche genügen will; ein weniger deutliches vielleicht über die Art und Weise, wie sich sein eigener Standpunct und derjenige, den er der kirchlichen Wissenschaft anweisen will, aus diesen Elementen hervorgebildet hat. Dadurch mag es verschuldet sein, dass bei der Mehrzahl seiner Nachfolger sich auch jenes Bewusstsein wieder verdunkelt hat. Die Wendung, nach welcher die kirchliche Wissenschaft, statt in Erkenntniss der Glaubenswahrheit der Kirche voranzuleuchten und dieselbe nach sich zu ziehen, vielmehr nur eine Reflexion enthalten soll über die bereits in der Kirche vorhandene Glaubenserkenntniss, und als ihre Aufgabe nur diese betrachten soll, vom Standpunct dieser Reflexion ein Bewusstsein über den Zusammenhang dieser Erkenntniss zu gewinnen, — diese Wendung rührt zwar von Schleiermacher her, aber seine Nachfolger haben mehr, als er selbst, Ernst damit gemacht. Sie haben mehr noch, als er, auf eigene, speculativ religiöse Wahrheitsforschung verzichtend, sich, unter ausdrücklicher Wiederanknüpfung auch an die äusseren Kirchensatzungen, mit der Reflexion über den geschichtlich gegebenen Lehrbegriff

begnügt, und ausdrücklich hierein die eigenthümliche Wissenschaftlichkeit der Dogmatik gesetzt. Diese von der Philosophie völlig abgetrennt zu halten, war nämlich deshalb eine Grundforderung Schleiermachers gewesen, weil er auf seinem Standpuncte die Möglichkeit noch nicht erkannt hatte, bei engerer Verbindung mit der Philosophie, der Religion den Charakter als Erfahrung, der Dogmatik den Charakter als Erfahrungswissenschaft zu bewahren. So nun ist es gekommen, dass, trotz ihres freieren Anlaufs, dennoch auch diese restaurirte Theologie sich des Charakters einer confessionellen Dogmatik nicht hat entäussern können, ja dass sie sich recht ausdrücklich darin gefällt, ihn zu behaupten, und auch aus der Union der bisherigen protestantischen Bekenntnisskirchen nur wieder eine neue, auf die Uebereinstimmung der alten Bekenntnisse unter einander begründete Bekenntnisskirche hervorgehen zu lassen. Denn wo die kirchliche Wissenschaft auf den Beruf verzichtet, aus dem für alle Zeiten gegebenen Materiale der göttlichen Offenbarung der Kirche ihre Lehre immer neu zu schaffen: da bleibt ihr, wenn sie dabei doch ihre kirchliche Stellung behaupten will, nichts übrig, als die Historie des Lehrbegriffs; und sie sorgt für ihre wissenschaftliche Ehre dann noch am besten, wenn sie sich, wie dies bekanntlich Schleiermacher gethan, ohne jedoch durch den wirklichen Charakter seiner Glaubenslehre diese Bezeichnung zu rechtfertigen, geradezu als eine historische Wissenschaft ankündigt.

Den Streit zwischen Confessionalismus und Union, zwischen Union mit oder ohne ausdrückliches Bekenntniss, wie er im Laufe der letzten Jahre in der evangelischen Kirche ausgebrochen ist und die Aufmerksamkeit der Theologen im gegenwärtigen Augenblicke fast ausschliesslich auf sich zieht, bezeichnet die Krisis des Uebergangs zu der Gestalt der Glaubenslehre, zu welcher die Bildung unseres Zeitalters ohne Zweifel herangereift ist. Das wirkliche Auftreten dieser Gestalt hat bisher nur noch durch die Unklarheit über gewisse Fragen zurückgehalten werden können, das grosse allgemeine Verhältniss des religiösen Erfahrungsinhalts zu der allgemeinen speculativen Grundlage betreffend, durch welche dieser Inhalt zur Wissenschaft verarbeitet werden soll. An dieser Urklarheit litt keineswegs nur die theologische Bildung, sondern eben so sehr die allgemeine philosophische, und von dem Standpunct dieser letzteren aus ist daher auch ihre Ueberwindung zu erwarten. Die Theologie sträubt sich dagegen noch allerorten mit der alten Frage: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ Wer aber in den Gang der Bildung des alten kirchlichen Systems eine gründliche Einsicht gewonnen hat, der kann sich unmöglich dadurch befremdet finden, wenn die Lösung der Fesseln, welche dieses System sich aus den Elementen einer älteren philosophischen Bildung selbst geschmiedet hat, von der philosophischen Bildung einer jüngeren Zeit erwartet wird.

VIERTER ABSCHNITT.

Von der philosophischen Glaubenslehre der evangelischen Kirche.

---

248. Mit dem Worte Evangelium bezeichnete die Gemeinde der Apostel den Inbegriff der in Christus offenbarten, von den Jüngern des Herrn verkündigten Heilswahrheit, bezeichnete das Zeitalter der kirchlichen Reformation dieselbe Heilswahrheit, so wie sie, gereinigt von den Verunstaltungen der mittelalterlichen Kirche, zum Gegenstand einer neuen Verkündigung gemacht worden war. Sowohl in jener früheren, als auch in dieser späteren Zeit wurde diese Verkündigung der Heilswahrheit, wurde die Heilsbotschaft oder das Evangelium stets in innigster Verbindung mit dem Begriffe der Kirche gedacht. Unmittelbar durch sie entsteht, wenn sie von empfänglichen Gemüthern im Glauben angenommen wird, die Kirche; und durch die gereinigte Heilsbotschaft wird, da wo sie den entsprechenden Glauben findet, die Kirche selbst in ihrer Reinheit, in ihrem wahren und ächten Thatbestand wiederhergestellt. Dies die durchgängige, offen zu Tage liegende Voraussetzung in jenen beiden Zeitaltern, welche dem Wort Evangelium diese prägnante Bedeutung beigelegt haben.

249. Diese Voraussetzung müssen wir uns im Bewusstsein gegenwärtig halten, wenn wir die Bedeutung des Wortes Evangelisch als eines Prädicates, welches der Kirche ertheilt wird, richtig würdigen wollen. Zwar ist weder in der Urzeit des Christenthums die Kirche überhaupt, noch im Zeitalter der Reformation die gereinigte und wiederhergestellte Kirche anders, als nur hie und da oder gelegentlich, mit diesem Prädicat belegt worden *). Für die christliche Kirche überhaupt als ein einiges und untheilbares Ganze, über alle durch

den Heilsglauben Geeinigten sich erstreckend und unter ihnen das Reich Gottes darstellend, welchem sie durch denselben Glauben einverleibt sind, ist seit alter Zeit das Prädicat der Katholischen in Gebrauch gekommen, insbesondere mit der Absicht, dadurch den Gegensatz dieser Kirche und ihres Heilsglaubens zu allem Sonderbündnerischen und Sondergläubigen, zu allem Häretischen zu bezeichnen. Dieses Prädicat ist auch von der kirchlichen Reformation für ihre gereinigte Kirche keineswegs abgelehnt oder verleugnet worden. Ausgeschlossen jedoch wie diese es blieb als vermeintliche Häresis von der an Lehre und Verfassung des Mittelalters festhaltenden Kirchengemeinschaft, ist es durch beharrliche Verweigerung dieses Namens für alle nicht in dieser engeren Gemeinschaft Inbegriffenen, endlich dieser letzteren gelungen, seinen Alleinbesitz für sich zu ertrotzen, und die Bekenner des gereinigten Evangeliums von demselben auszuschliessen.

*) Aus dem Munde der Reformatoren ist mir keine Aeusserung bekannt, in welcher das Wort Evangelische Kirche als *terminus solennis* im Gegensatz der Katholischen gebraucht würde; aus dem Munde der Gegner und aus öffentlichen Verhandlungen natürlich noch weniger. Nehmen sich die Katholiken doch noch heut zu Tage sorgfältig in Acht, uns das Prädicat der Evangelischen zu ertheilen. Wir hätten es, wenn wir unsern Vortheil verstanden hätten, eben so auch umgekehrt halten müssen. — In welcher Weise die Anhänger des modernen Wortgebrauches allerdings bis ins Reformationszeitalter zurück reichen: dies kann man u. a. aus der von Gieseler, Kirchengesch. III, 2, S. 452 f. ausgezogenen Stelle des Cassander entnehmen.

250. Ist auch diese Verzichtleistung der Evangelischen für ihre Kirchengemeinschaft auf das Prädicat der Katholischen nicht ausdrücklich, nicht in den Worten des kirchlichen Lehrbegriffs selbst erfolgt, so ist sie doch zu einer vollendeten Thatsache im Wortgebrauch der neuern Völker durch einen damit zusammentreffenden Umstand geworden. Durch die Spaltung der Kirche des gereinigten Evangeliums in eine Mehrheit von Gemeinschaften mit gesondertem Glaubensbekenntniss und Lehrgemeinschaft ist die Gewohnheit eingerissen, diese Gemeinschaften selbst mit dem Namen von Kirchen zu bezeichnen, und sie durch Prädicate, auf den Ursprung oder den Charakter ihres Sonderbekenntnisses bezüglich, von einander zu unterscheiden. Je mehr im Laufe der Zeit bei steigender religiöser Aufklärung diese Sonderkirchen gegenseitig für einander Gegenstand der Anerkennung

eben als Kirche, der Heilsgemeinschaft, die allein das Wesen der Kirche im ursprünglichen Wortsinn ausmacht, nicht untheilhaftig, geworden sind: desto klarer musste der Widerspruch werden, der in diesem Wortgebrauch zu dem in den Lehrbegriffen aller Parteien doch nach wie vor als Heilswahrheit anerkannten Begriffe der einigen katholischen Kirche liegt; desto unwidersprechlicher die Thatsache, dass man jetzt Kirche eben das zu nennen begonnen hat, was ehemals mit dem Namen der Häresis belegt worden war.

241. Solchem Misbrauch gegenüber ist als der Anfang einer Rückkehr zum Bessern anzusehen der in jüngster Zeit allmälig sich Bahn brechende Gebrauch des Namens Evangelisch als Prädicat nicht für die Mehrheit der Sonderkirchen, deren jede für sich einzeln bisher sich dasselbe beilegte, sondern für die Gemeinschaft, die eben durch die Reformation unter den Gliedern der durch sie gereinigten Kirche gesetzt ist. Zwar fehlt noch viel, dass schon jetzt in Allen, die sich dieses Wortes in dem angegebenen Sinn bedienen, eine klare Einsicht in die wahre Tiefe seiner Bedeutung Platz ergriffen hätte. Es hat selbst dies nicht verhindert werden können, dass eine neue Gestalt sonderkirchlicher Denkweisen und Strebungen sich an dieses Wort geknüpft und dasselbe zu ihrem Schiboleth gewählt hat (§. 244 f.). Doch drückt sich in dem Worte selbst, klar und vernehmlich für Alle, die auch nur seinen historischen Sinn zu fassen fähig sind, eine Idee aus, von der mit Zuversicht zu erwarten steht, dass sie durch das Werkzeug des Wortes selbst im weitern Laufe der Zeit ihre Wahrheit und ihre siegende Gewalt über die Gemüther immer herrlicher bethätigen wird.

252. Das Prädicat der Evangelischen hat nicht minder, wie das der Katholischen, einen wohlbegründeten Anspruch darauf, als Prädicat der christlichen Kirche überhaupt zu gelten, der einigen und allgemeinen, neben der es keine andere Kirche im wahren Wortsinn giebt, noch geben kann. Auf einen besondern Theil dieser allgemeinen Kirche übertragen, kann es nicht diesen Theil als *eine* Kirche unter vielen bezeichnen sollen, sondern es bezeichnet ihn als Vertreter der gesammten Kirche, was er eben dadurch geworden ist, dass er vor andern sich *die* Eigenschaft der Kirche, welche durch das Wort Evangelisch ausgedrückt wird, zum Bewusstsein gebracht und ihre Verwirklichung in seinen Kreisen zur Aufgabe gemacht hat. Veranlasst aber ist solche Uebertragung durch den Umstand, dass in den andern Theilen der Kirche, die nicht evangelische heissen, die

richtige Erkenntniss dieser Eigenschaft verdunkelt, und sie selbst ganz oder zum grossen Theil unwirksam geworden ist.

253. Der Begriff des Evangelischen, als historisches Prädicat für jene Gestalt der christlichen Kirche, welche aus der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts theils unmittelbar hervorgegangen, theils nur durch sie begonnen und vorbereitet worden ist, gewinnt seine prägnante Bedeutung durch einen doppelten Gegensatz. Er stellt sich zuvörderst der Misdeutung gegenüber, welche der Begriff des Katholischen, dessen ursprüngliche Bedeutung keineswegs durch ihn verleugnet wird, sondern von Haus aus in der seinigen enthalten ist, im Laufe der Zeit durch den fehlerhaften Gang der vorreformatorischen Entwickelung und durch die Hartnäckigkeit eines Theiles der Kirche im Festhalten der Ergebnisse dieser Entwickelung gewonnen hat. Er stellt sich dann aber mit gleicher Entschiedenheit allen den, nicht der allgemeinen christlichen Kirche, sondern gewissen Theilen dieser Kirche beigelegten Prädicaten gegenüber, welche der wahren Katholicität des mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbundenen Kirchenbegriffs Eintrag thun, indem sie aus diesen Theilen eben so viele selbstständige, selbstständig sich einander gegenüberstehende Kirchen zu machen scheinen.

254. Evangelische Kirche in diesem prägnanten geschichtlichen Wortsinn ist daher die aus der kirchlichen Reformation hervorgegangene oder vielmehr immer neu hervorgehende Kirche nur in sofern, als sie, mit klarem Bewusstsein über die Bedeutung, welche der Begriff des Evangelischen als allgemeines und nothwendiges Prädicat der christlichen Kirche als solcher hat, entschlossen ist, allen Consequenzen dieses Prädicates in ihrer Mitte Raum zu geben und für dieselben einzustehen. Es ist ein Misbrauch dieses Namens, entsprechend dem Misbrauche, dem der Name der katholischen Kirche anheimgefallen ist, wenn man mit dem Namen evangelischer Kirche nur jenen Inbegriff von Secten oder Sonderkirchen bezeichnen will, die auf dem Boden des äusseren Kirchenlebens seit der Reformation die wahre evangelische Kirche, welche sich vor ihnen in das Heiligthum des geistig Inneren zurückziehen musste, überwuchert haben. Nicht minder würde es ein Misbrauch sein, wenn man mit eben diesem Namen einen neuen, aus der Verschmelzung dieser Secten hervorgehenden Verein von eben so sonderkirchlicher Natur bezeichnen wollte, der das Gemeinsame oder Uebereinstimmende in dem satzungsmässigen Lehrbegriffe der bisherigen Sonderkirchen auf ent-

sprechende Weise zu seinem Grundgesetz, zur Bedingung seines Daseins machte, wie jede einzelne von jenen die besonderen Satzungen des ihr eigenthümlichen Lehrbegriffs.

255. Nur die wahrhaft katholische Kirche ist auch die in Wahrheit evangelische; nur die wahrhaft evangelische ist die in Wahrheit katholische. Die Idee der ächten Katholicität, aus der Kirche, die sich mit Unrecht diesen Namen beilegt, mit dem Augenblick vertrieben, als dieselbe sich auf das Menschenwerk von Satzungen stellte, deren geschichtliche Bedingtheit sich vor keinem unbefangenen Blick verbergen kann, sie hat sich in jene nur dem wahren und ewigen Gehalte des Christenthums zugewandte, aus dem äussern Kirchenthum, sofern dasselbe in seiner bisherigen Erscheinung allenthalben mit sonderkirchlichen Tendenzen verflochten war, zurückgezogene Denkweise geflüchtet, aus welcher früher oder später, so gewiss die gottverkündeten Verheissungen des Christenthums nicht trügen können, die wahre evangelische Kirche auch in äusserer Erscheinung und Bethätigung hervorgehen wird. Das feste Augenmerk aber, auf welches diese Denkweise unverwandt ihren Blick gerichtet hält und dadurch diese Hoffnung, diese Zuversicht nährt, ist auch jetzt kein anderes, als es vom ersten Anfange des Christenthums für Alle, welche die erhabene Idee desselben in ihrer wahren Tiefe fassen konnten, gewesen ist. Es ist die Offenbarung des Geistes, der den Jüngern verheissen ist, um sie in alle Wahrheit zu leiten, und seine Bethätigung durch freie, christlich-kirchliche Wissenschaft.

256. Was allen Sonderkirchen, die jetzt so genannte katholische nicht ausgenommen, die in dieser Gestalt eben auch nur eine Sonderkirche, eine Häresis ist (§. 222), der eigenthümliche, in bestimmten Satzungen festgestellte Lehrbegriff, das besondere Bekenntniss ist, welches sie zur Kirche in ihrem Sinne macht: das Entsprechende ist für die evangelische Kirche die wahre theologische Wissenschaft. Die evangelische Kirche kann nicht eine Dogmatik in dem Sinne haben, welchen dieses Wort eben erst durch die Einpferchung der freien Wissenschaft in die Schranken sonderkirchlicher Satzungen erhalten hat (§. 221). Dagegen ist eben sie das Subject oder die Trägerin der ächten Philosophie des Christenthums, die, wie sie die christliche Offenbarung zu ihrem gegenständlichen Inhalte hat, so auch für ihre Ausarbeitung einen Standpunct nicht ausserhalb, sondern innerhalb des christlichen Glaubensbewusstseins fordert (§. 1 ff.). Mit dem Begriffe, mit dem Wesen dieser Wissenschaft

ist das ihrige unzertrennlich verflochten, mit den Geschicken derselben ihre eigenen. So lange die Wissenschaft nur eine Idee ist, unvollständig ausgeführt im wirklichen Erkennen und überwuchert von dem Satzungswesen, welches aus unbefriedigtem oder verirrtem theologischen Erkenntnisstriebe entspringt: so lange hat auch die Kirche nur ein ideales Dasein. Sie wird ein reales, ein auch äusserlich erscheinendes gewinnen, wenn die Wissenschaft, ohne die sie nicht vollständig sie selbst sein kann, dereinst vollständig wird ins Leben getreten sein.

257. Wie der Begriff der evangelischen, das heisst (§. 252) der wahren, der allgemein christlichen Kirche überhaupt an dem allgemeinen Wesen der wahren philosophisch-theologischen Wissenschaft: so hängt das Dasein der evangelischen Kirche in der historischen Bestimmtheit, die aus dem Gegensatze zum falschen Katholicismus und zu allem Sonderkirchenthum hervorgeht (§. 253), an dem Wesen der aus dem neuen Erkenntnissprincip heraus, dessen Forderung gleichzeitig mit der kirchlichen Reformation in das Bewusstsein der Christenheit eingetreten ist (§. 234 f.), umzugestaltenden und wiederzugebärenden Wissenschaft. Auch die altkatholische Kirche hatte ihr Dasein und ihren Begriff an die Forderung einer Wissenschaft geknüpft, die durch ihre theologische Schule aus den damals vorgefundenen, der heidnischen Welt entlehnten Bildungs- und Erkenntnisselementen begründet werden sollte (§. 195 f.). Die Stockungen und die Verirrungen dieser Wissenschaft, unvermeidlich herbeigeführt durch die Mangelhaftigkeit ihres Erkenntnissprincips, hatten jene Ausartungen des Kirchenwesens verschuldet, an deren Stelle durch die Reformation der Begriff der wahren evangelischen Kirche gesetzt worden ist. Die Verwirklichung dieses Begriffs zur lebendigen historischen Gestalt war von vorn herein an die Aussicht gebunden, dass durch die Entwickelung des neuen Erkenntnissprincips der Quell jener Irrungen verstopft werden würde.

Es ist ein bemerkenswerther Umstand, dass der Ausdruck Evangelische Kirche, dem Reformationszeitalter noch unbekannt (§. 249), genau seit der Zeit der höheren Entwickelung des neuen philosophischen Erkenntnissprincips in Umlauf gekommen ist, welche die Möglichkeit mit sich brachte, an einen wirklichen Gebrauch dieses Princips zur Neubegründung der theologischen Wissenschaft zu denken.

258. Dass diese Aussicht keine trügerische sei, dass die Kirche mit Zuversicht auf die Erfolge jener Entwickelung rechnen könne,

von der sie den Gewinn des unentbehrlichen Werkzeuges zur Herstellung ihrer Glaubenslehre erwarten muss: dafür wird allerdings, wer sich zum Begriff der evangelischen Kirche in dem hier bezeichneten Wortsinn bekennt, eine Bürgschaft verlangen müssen. Wo aber sollte solche Bürgschaft zu finden sein, wenn nicht in der Einsicht, welche von mancher Seite schon jetzt als eine Frucht eben dieses Entwickelungsprocesses begrüsst worden ist, von dessen weiterem Fortgange wir jenes Höhere erwarten: dass auch die Entwickelung der philosophischen Speculation im menschlichen Geschlecht nicht dem blinden Zufall preisgegeben ist, sondern einem Gesetze folgt, welches mit den grossen Gesetzen der allgemeinen Geistesentwickelung, und namentlich auch der religiösen und kirchlichen, im engsten Zusammenhange steht, und als wesentliches Glied zur Vollständigkeit dieser Gesetze gehört?

259. Wenn die evangelische Kirche die Bürgschaft annimmt, die ihr so von dem Bewusstsein geboten wird, welches in dieser jüngsten Zeitperiode der Geist der wissenschaftlichen Entwickelung über sich selbst gewonnen hat; wenn sie, dieser Bürgschaft vertrauend, es nicht verschmäht, in ihr die Gewähr ihres äusserlich erscheinenden Daseins und ihrer Machtentwickelung für die Zukunft der Weltgeschichte zu erblicken, welche sie bisher in ausdrücklich formulirten Bekenntnissen gesucht und dadurch ihr Dasein in der einheitlichen Gestalt, die allein ihrem Begriffe, dem Begriffe der Kirche überhaupt entspricht, verscherzt hatte: so darf sie nicht fürchten, sich selbst oder ihre Lehre dadurch in Abhängigkeit zu setzen von einer äusseren, ihrem eigenen Wesen, ihrem wahren Selbst fremden Macht. Im Gegentheil, die Lehre des Christenthums wird dadurch, und nur dadurch von der Macht befreit, die bisher über sie von Gedankengebilden heidnischen Ursprungs geübt worden ist; eine Macht, die für den wahren Kern der Lehre um so gefahrbringender war, je weniger die Kirche über sie ein deutliches Bewusstsein hatte, je mehr sie sich, beschwert von jenen Ketten, ihrer Freiheit rühmte. Die Macht der modernen Speculation, in welcher Weise sie sich auch für die Gestaltung der Kirchenlehre bethätigen mag, ist aus der Mitte des Christenthums selbst herausgeboren; der Geist des Christenthums hat über ihr gewaltet und gleichsam in ihrer Wiege sie geweiht, bevor sie noch selbst das Bewusstsein von der Bedeutung dieser Weihe hat fassen können.

Die Vertheidiger einer principiellen Abtrennung der Theologie von der Philosophie pflegen nicht selten die Gefahr vorzuschützen, welche für die Theologie und die Interessen, denen dieselbe in der Kirche dienen soll, von dem Wechsel und inneren Widerstreit der philosophischen Principien und Systeme zu befürchten sei. So wurde schon im Alterthum von Tertullian die Philosophie Mutter der Häresien genannt, obgleich die Geschichte lehrt, dass auch im Alterthum gerade die strenge philosophische Schule es gewesen ist, welche die Kirche vor dem Zerfall in Häresien bewahrt hat (§. 195 f.). Dennoch war in jeder früheren Zeit das auf den gedachten Umstand begründete Mistrauen in die Philosophie mehr zu entschuldigen, als in der gegenwärtigen, weil noch keine frühere Zeit jene gründliche Einsicht in die Gesetzmässigkeit des Entwickelungsganges der philosophischen Speculation besessen hat, wie die unsrige. Uebrigens wird in dem Streit über den Antheil, welcher der Philosophie in der Begründung der kirchlichen Wissenschaft einzuräumen ist, immer aufs Neue übersehen, dass es sich nicht darum handelt, Religion und Christenthum selbst, sondern eben nur die Wissenschaft der Religion und des Christenthums auf Philosophie zu begründen. Alles das Wahre, was die Argumentationen gegen die Abhängigkeit der Dogmatik von der Philosophie enthalten, lässt sich zurückführen auf den unstreitig richtigen Satz, dass der Erfahrungsgehalt der Religion und des Christenthums in der Geschichte der Menschheit, wie im Gemüth des Gläubigen, ein von aller Philosophie unabhängiges Bestehen hat.

260. In öfters wiederholten Ansätzen hatte, schon seit der kirchlichen Reformation und seit jenem Aufschwung empirischer Wissenschaft, welcher mehr als irgend eine andere Ursache auf den eigenthümlichen Charakter moderner Geistesbildung bestimmend eingewirkt hat, auch die philosophische Speculation sich, mit Durchbrechung ihrer früheren aus dem Alterthum ererbten Formen, von einem neuen Anfang aus zu begründen versucht. Nicht leicht ist an der kirchlichen Theologie einer dieser Versuche spurlos vorübergegangen. Dennoch war es bis auf die jüngste Zeit herab ihrer keinem gelungen, einen durchgreifenden Einfluss in positiv fördernder Weise auf sie zu gewinnen. So eng war die kirchliche Lehre mit den Formen alterthümlicher, jetzt verlebter Speculation verwachsen, dass die neue, einem andern Stamm entsprossene Gedankenbildung sich oft ohne es selbst zu bemerken ihnen hat anbequemen müssen, um ihren Anspruch auf Allgemeingiltigkeit für jeden Erkenntnissinhalt an dem Erkenntnissinhalt des Christenthums zu bethätigen. Und so wenig war die neue Bildung an sich selbst noch dem Inhalt religiöser Erfahrung gewachsen, dass geraume Zeit hin-

durch ihre Vertreter es gar nicht wagen durften, sich mit Uebergehung der kirchlichen Theologie unmittelbar an diesem Inhalt zu versuchen, um auf eigene Hand ihn, ohne die Stützen kirchlicher Autorität, zur Wissenschaft zu verarbeiten.

Es ist bekannt, dass die der Reformation gleichzeitige und noch vorangehende Wiedererweckung der Studien des classischen Alterthums (§. 236) keinen andern Zweig der alten Literatur früher und mit intensiverem Eifer aufgenommen hat, als den philosophischen. Auch weiss man, dass dieses Studium nicht ein blos literarisches oder philológisches geblieben, sondern dass aus ihm eine von der kirchlichen Theologie abgelöste, nicht ohne den Geist selbstständiger Forschung die Wege der Speculation des hellenischen Alterthums betretende Philosophie hervorgegangen ist, von welcher man, wenn man will, den chronologischen Anfang der neueren Philosophie datiren kann. Dass diese Philosophie der kirchlichen Theologie eine positive Förderung nicht bringen konnte, dies lag in der Natur der Sache, da die Philosophie des Alterthums zu diesem Zwecke längst von der patristischen und der mittelalterlichen Theologie vollständig ausgebeutet war. Auch ist sie fast ausschliesslich in den Kreisen des römischen Katholicismus angebaut worden; und so gefährlich die Spannung zu werden drohte, in die sie von vorn herein zu den kirchlichen Principien zu treten schien, so leicht wurde dieselbe durch eine gar bald gefundene Uebereinkunft ausgeglichen. Bereits in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts sehen wir Platoniker, Aristoteliker und Philosophen aller alterthümlichen Schulen unter dem Schutz der Kirche harmlos und emsig fortarbeiten, ohne in der Weise der mittelalterlichen Philosophen unmittelbar der kirchlichen Theologie zu dienen, obwohl ein Theil dieser philosophischen Arbeit bald auch zum ausdrücklichen Dienst der kirchlichen Dogmatik, sowohl der katholischen, als auch der protestantischen, aufs Neue herbeigezogen ward. Erst als diese Philosophie begann, Elemente und Ergebnisse der neu aufblühenden empirisch-mathematischen Forschung in sich aufzunehmen, mit Bruno und Campanella, erst da trat jene Spannung von Neuem ein, und endete mit dem Untergang dieser ersten Phase des philosophischen Entwickelungsprocesses der Neuzeit, der auch aus sich selbst heraus anderen Gestaltungen zustrebt. Die neueren Gestaltungen wurzeln nun sämmtlich in dem Elemente, welches in jener früheren Phase nur als ein Eindringling aufgetreten war. Wiefern der Zusammenhang mit diesem Elemente, das Herausgeborensein aus demselben, vorzugsweise charakteristisch ist für die neuere Philosophie, so hat es etwas für sich, dieselbe mit Baco dem Verulamier zu beginnen (§. 238). Denn ohne Zweifel hat das Bewusstsein der Forderung, auf dem Wege einer empirischen oder mit der Empirie sich in Einklang setzenden Methode das Ganze der wissenschaftlichen Erkenntniss neu von Grund aus zu gestalten, in der Philosophie dieses Mannes seinen epochemachenden Ausdruck

gefunden, und auch der völlige Bruch mit der Philosophie des Alterthums, welchen Descartes bei seinem ersten Auftreten schon als eine vollendete Thatsache vorfand, ist hauptsächlich durch ihn ins Werk gesetzt; obwohl schon die Philosophen der vorangehenden italienischen Schule zum Theil mit den Philosophen des Alterthums, die fortwährend von ihnen geplündert wurden, gespannt waren. — Unter den nachfolgenden Systemen ist namentlich mit zweien der ausdrückliche und, so viel die damalige Gestalt der theologischen Literatur betrifft, nicht erfolglose Versuch gemacht worden, sie in ein positives Verhältniss zur Theologie zu setzen und die letztere durch sie methodisch umzugestalten: mit dem Cartesischen und dem Leibnitz-Wolffischen. In wie engen Grenzen jedoch dieser Versuch sich halten musste, wird man leicht vermuthen, wenn man weiss, welche Huldigung ihre Urheber der bestehenden Kirchenlehre zollten, ohne (mit Ausnahme von Leibnitz) auch nur zu ahnen, wie viel in deren Gestaltung jener Philosophie angehört, welche sie doch selbst bekämpft und verworfen hatten. Wie hätte es auch sonst geschehen können, dass die Cartesische Philosophie ungefähr in gleichem Maasse in die katholische Theologie und die reformirte, die Leibnitz-Wolffische in die lutherische und die reformirte Eingang fand, ohne dass von einer Ausgleichung der bestehenden dogmatischen Differenzen durch sie auch nur die Rede war? Denn was Leibnitz persönlich in dieser Beziehung beabsichtigt und unternommen hat, das kommt nicht in Betracht, da es der Schule fremd geblieben ist. Die übrigen philosophischen Lehren der vorkantischen Zeit gingen ihren Gang entweder unbekümmert um Theologie und Kirche und nur mit gelegentlichen Seitenblicken auf sie, oder in erklärter Feindschaft gegen sie. Besonders für die empiristischen, in der von Baco vorgezeichneten Richtung direct vorschreitenden Systeme musste der Natur ihrer Principien zu Folge schon seit Hobbes erst leiser, dann immer lauter das oben (§. 239) angedeutete Verhältniss der Parteinahme eintreten in dem Kampfe zwischen Theologie und naturwissenschaftlicher Empirie. Vorzugsweise aber der Einfluss dieser Systeme ist bei dem Auseinandertreten der confessionellen Theologie in die Gegensätze des Rationalismus und des Supernaturalismus (§. 242) nicht gering anzuschlagen.

261. Die epochemachende That der philosophischen Speculation, durch welche derselben die Erzeugung eines derartigen Werkzeuges, wie es die Wissenschaft des christlichen Glaubens zu ihrer Selbstgestaltung bedarf, ermöglicht worden, ist keine andere, als jener grosse Act der Selbstbesinnung über das Verhältniss der reinen Vernunfterkenntniss zur Erfahrung und zu dem aus Erfahrung zu schöpfenden Wissen, und über die Aufgaben, welche durch dieses Verhältniss in Bezug auf das letztere der ersteren gestellt sind, den die Speculation durch Immanuel Kant vollzogen hat. Ist auch aus dieser That die speculative Philosophie nicht sogleich in der

Gestalt hervorgegangen, der sich die christliche Glaubenslehre unmittelbar als eines ihrer Glieder einreihen kann; ist sie, diese That, vielmehr erst wieder der Anfang einer neuen Entwickelung geworden, in welcher sich eben so allmälig, wie die wissenschaftliche Gestaltung dieser Glaubenslehre selbst, auch die Voraussetzungen derselben an den Tag herausarbeiten: so verdanken wir ihr doch schon unmittelbar den ersten Entwurf zu einer Disciplin der Religionsphilosophie oder Philosophie des Christenthums, worin der Standpunct klar bezeichnet ist, welchen ein für allemal diese Wissenschaft einzunehmen und auf dem sie sich für immer festzustellen hat, wenn sie den Dogmatismus, dieses Grundgebrechen aller bisherigen Theologie und Philosophie, auf gründliche Weise überwinden will.

262. Dogmatismus nämlich nenne ich, mit Kant, jedes solche Verfahren in weltlicher oder geistlicher Wissenschaft, welches, aus Unkunde der transscendentalen Bedingungen, an denen die Möglichkeit der Erfahrung, und der empirischen Bedingungen, an denen die Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntniss des erfahrungsmässig Wirklichen hängt, die Gebiete der Vernunft- und der Erfahrungserkenntniss vermengt, und unmittelbar durch Erfahrung das Vernunftnothwendige, durch reine Vernunft das erfahrungsmässig Wirkliche, sei es im Ganzen oder im Einzelnen zu erkennen unternimmt. Die Philosophie, die Theologie wird zum Dogmatismus, wenn sie, in Bezug auf Gegenstände des Wissens, die nicht ohne Erfahrung erkannt werden können, der Erfahrung vorgreift, statt durch Erfahrung sich zu vermitteln; sie wird es auch dann, wenn sie in dem, was nur Thatsache der Erfahrung ist, schon einen Inhalt speculativer Vernunfterkenntniss zu erblicken meint. Dieselben Gründe, die es in der Philosophie des Alterthums und des Mittelalters nicht zu einer umfassenden und methodisch strengen Empirie haben kommen lassen, eben sie haben auch der Philosophie der alten und der Theologie der mittleren Zeit den Charakter des Dogmatismus aufgeprägt. Es hat aber dieser Charakter nicht sogleich verschwinden können, auch nachdem die Erfahrungswissenschaften, dem Zuge folgend, welchem der Geist nicht einer vorangehenden, sondern einer nachfolgenden Speculation seine Ziele gesteckt hat, sich in jener Richtung stetig zu entwickeln begannen, aus welcher endlich auch für die philosophische Speculation ein richtigeres Bewusstsein ihrer Aufgabe hervorgehen sollte.

über deren Gründe eine vollständige Rechenschaft zu geben nicht dieses Ortes ist.

264. Fester noch, als in dem Boden anderer Erfahrung, wurzelte das Princip des Dogmatismus in dem Boden des religiösen Erfahrungsinhaltes, aus dem Grunde, weil dieser Inhalt nach der Seite seiner Innerlichkeit, auf welcher sein Wesen beruht, schwerer als jeder andere von dem Inhalte der reinen Vernunft zu unterscheiden ist. Unablässig schwankend zwischen Ueberschätzung und Unterschätzung des Vermögens der Vernunft in Bezug auf die Erkenntniss göttlicher Dinge, hatte der Dogmatismus der vorkantischen Philosophie auch nicht zu einer blos formalen Unterscheidung religiöser Erfahrungsthatsachen von Begriffen der reinen Vernunft hindurchzudringen vermocht. Vornehmlich durch ihn ist, da ihm gegenüber doch das Thatsächliche jener Erfahrung sein Recht behauptet und ihm eine unfreiwillige Huldigung abgenöthigt hat, jenes durch die ganze Geschichte des christlichen Lehrbegriffs hindurchgehende Misverständniss über das Wesen der göttlichen Offenbarung verschuldet worden, welches unter Offenbarung eine ausdrückliche Lehrmittheilung, von Gott an die Menschen gerichtet, verstanden wissen will.

Es ist meines Wissens bisher noch nicht unternommen worden, über das Verhältniss des theologischen Dogmatismus, dessen Begriff so ziemlich mit dem des Supernaturalismus zusammentrifft, wenn wir nämlich dieses letztere Wort in dem weiteren Sinne nehmen, welcher nicht blos jene neuere, aus der Zersetzung des confessionellen Dogmatismus hervorgegangene Denkweise bezeichnet (§. 242), zum philosophischen Dogmatismus in Kants Sinne die bestimmtere Rechenschaft zu geben, zu welcher schon die Gleichheit des Ausdrucks für beide Denkweisen auffordert. Der philosophische Dogmatismus ist, wie vorhin gezeigt, das Ueberspringen der Mittelglieder, welche sich in aller Erkenntniss zwischen den denkenden Verstand und seine Gegenstände stellen: der reinen Vernunft- und Verstandesbegriffe, welche die Möglichkeit einer jeden gegenständlichen Erkenntniss überhaupt bedingen, und ihres dialektischen Zusammenhanges auf der einen, der subjectiven Erfahrungsthatsachen, durch welche der Gegenstand in ein reales Verhältniss zum erkennenden Geiste tritt, auf der anderen Seite. Der theologische Dogmatismus begeht den Fehler solchen Ueberspringens gleichfalls, nur in anderer Weise. Er giebt zwar nicht eine Vernunfterkenntniss von Gegenständen vor, welche die Vernunft entweder überhaupt nicht, oder nur dadurch zu erkennen vermag, dass sie zuvor sich selbst und die Bedingungen erkennt, unter denen eine Erfahrung von jenen Gegenständen möglich ist, aber er ersinnt dafür den Begriff einer Erkenntniss eigenthümlicher Art, welche auf der Voraussetzung

beruhen würde, dass ihr Gegenstand, die Gottheit, gleichfalls mit Uebergehung sowohl der speculativen, als auch der empirischen Vermittelung, durch die in jedem andern Falle die gegenständliche Erkenntniss als solche bedingt ist, auf unmittelbare Weise sich zu dem menschlichen Verstande hinbewegt und demselben mitgetheilt habe. Es ist leicht zu sehen, dass, welche besondere Motive auch bei dem theologischen Dogmatismus hinzukommen, wodurch eine entsprechende Vorstellungsweise schon in dem gemeinen Verstande des Volkes, unabhängig von aller wissenschaftlichen Dogmatik begünstigt wird, doch in Bezug auf das wissenschaftliche Thun der eigentliche Grund des philosophischen und des theologischen Dogmatismus einer und derselbe ist. Es ist hier wie dort ein und derselbe Mangel, der Mangel jener methodischen Erkenntniss der speculativen und der empirischen Vermittelungen, welche von Kant mit dem Namen der Kritik bezeichnet worden ist. — Die Stellung des theologischen Dogmatismus bringt es mit sich, dass sich ihm auf seinem eigenen Gebiete, dem religiösen, noch ein zweiter Dogmatismus von nur allgemein philosophischem, nicht specifisch religiösem Charakter gegenüberstellt, welcher die Erkenntniss dessen, was in Wahrheit nur durch religiöse Erfahrung erkannt werden kann, der reinen Vernunft vindicirt. Dies ist der Dogmatismus der sogenannten Natur- oder Vernunftreligion, deren nachher noch mit einem Wort zu gedenken sein wird. Aber der positiv-theologische Dogmatismus ist darum nicht minder Dogmatismus eben auch in jenem philosophischen Sinne, und das Verhältniss der ächten philosophischen Wissenschaftlichkeit zu ihm ist ein ganz analoges, wie bei jedem andern Dogmatismus.

265. Von dem Augenblicke an, da die Forderung einer speculativ-kritischen, den Dogmatismus in allen seinen Gestalten beseitigenden Philosophie zum Bewusstsein gebracht war, musste auch für den eigenthümlichen Inhalt der religiösen Erfahrung in seinem ganzen Umfange die Forderung einer wissenschaftlichen Behandlung eintreten von ganz anderer Art, als in der bisherigen Theologie. Nicht zwar an die Dogmatik der äusseren Kirche ist solche Forderung sofort gestellt worden; sie konnte es nicht, in Folge der strengen Umgrenzung, in welcher die Kirche ihr Gebiet gehalten hatte. Angeregt durch jenen auf dem Gebiete der reinen Speculation erfolgten Umschwung tauchte aber jetzt der Gedanke einer neuen, den ausdrücklich philosophischen Disciplinen sich anschliessenden Wissenschaft auf. Das Problem dieser Wissenschaft sollte eben dieses sein, den Inhalt der religiösen Erfahrung sowohl nach seiner psychologischen, als auch nach seiner geschichtlichen Seite zum Gegenstand einer Erkenntniss zu machen, welche, auf Grund des speculativ entwickelten und über die in ihm liegende allgemeine Erkenntnissmöglichkeit verständigten

Vernunftbewusstseins, zu demjenigen hindurchdringen soll, was seinerseits Gegenstand für diese Erfahrung ist und nur durch ihre Vermittelung Gegenstand auch für die Vernunfterkenntniss werden kann.

266. Ich glaube hiemit die Grundidee der mit dem Namen Religionsphilosophie bezeichneten Disciplin ausgesprochen zu haben. Dieselbe ist, als nothwendiger Bestandtheil der Philosophie überhaupt, in der jüngsten philosophischen Entwickelungsperiode an die Stelle der ehemals so genannten natürlichen, rationalen oder philosophischen Theologie getreten, in eben so bestimmt ausgesprochenem Gegensatze gegen den philosophischen Dogmatismus der letzteren, wie gegen den theologischen der Kirchenlehre. Bereits der Urheber des philosophischen Kriticismus hat zu ihr den Grund gelegt; in einer Schrift, deren Bedeutung für die Aufgabe, welche durch die Entwickelung der Philosophie jetzt auch der kirchlichen Theologie gestellt ist, nur dann richtig aufgefasst wird, wenn man sie unter den hier angezeigten Gesichtspunct stellt. Seitdem hat für das Bewusstsein immer weiterer Kreise die Philosophie der Religion ihre Stelle in der Reihe der anerkannten philosophischen Wissenschaften eingenommen. Sie hat sich immer mehr Bestandtheile von dem Inhalt der kirchlichen Dogmatik angeeignet, diese selbst aber als eine nicht philosophische, sondern auf positiven Satzungen beruhende Disciplin fürerst zur Seite liegen lassen.

Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" ist das erste Werk der philosophischen Literatur, welches, indem es die kirchliche Offenbarungslehre oder Dogmatik auf die Beschäftigung mit dem im engern Sinne Positiven, dass heisst nicht auf Erfahrung, sondern auf Satzung beruhenden verweisst, eben damit von dem Wesentlichen ihres Inhalts, so weit ihm derselbe auf seinem Standpunct zugänglich ist, für sich und für die philosophische Erkenntniss ausdrücklich als solche Besitz ergreift. Allerdings geschieht dies dort, der Beschränkung des Kantischen Standpuncts zufolge, der für die religiöse Erfahrung als solche noch nicht die entsprechenden Kategorien oder Denkformen wie für andere Erfahrung (§. 263) gefunden hatte, in der Weise, dass für eine von vorn herein als möglich anerkannte Offenbarung und für deren Inhalt die Grenzen durch reine Vernunft abgesteckt werden; nicht in der eigentlich sachgemässeren, dass ein gegebener, in seiner empirischen Bestimmtheit mit ausdrücklicher Anerkennung seiner Erfahrungsnatur aufgefasster Offenbarungsinhalt durch speculative Vernunft zu einer Erkenntniss verarbeitet wird, welche die blosse Vernunft nicht würde aus sich selbst heraus entwickeln können. In sofern konnte es scheinen, als sei der neu begründeten Disciplin von ihrem Urheber eine Bestimmung angewiesen worden, nicht wesentlich unterschieden von der

Bestimmung jener „rationalen Theologie," welcher Kant, nach Wolffs Vorgang, in seiner „Architektonik der reinen Vernunft" (Krit. d. r. Vern. WW. Bd. II, S. 639) ihren Platz in dem Systeme der Metaphysik angewiesen hatte. Mit dieser Voraussetzung, welche den Inhalt der Religionsphilosophie in der Hauptsache auf den Inhalt jener „Kritik aller speculativen Theologie" beschränkt haben würde, die wir bereits der Vernunftkritik einverleibt finden, steht jedoch der wirkliche Inhalt des Werkes keineswegs in Uebereinstimmung. Dasselbe bricht vielmehr den Faden der metaphysischen Entwickelung, welchen die rationale Theologie nach ihrer bisherigen Begriffsbestimmung hatte fortspinnen sollen, gänzlich ab, und knüpft dagegen einen neuen Faden an, den es aus dem ethisch-religiösen, nicht aus dem theoretisch-speculativen Bewusstsein herausspinnt. Dass dieses Bewusstsein auch von Kant selbst, allerdings im Widerspruch mit seiner früheren engern Umgrenzung des Erfahrungsgebietes, als empirisches Bewusstsein begriffen wird, im ausdrücklichen Unterschied von dem theoretischen Apriori der „reinen speculativen Vernunft:" dies habe ich oben aus einer Stelle seines religionsphilosophischen Werkes nachgewiesen, und ebendaselbst auch die Wendung bezeichnet, wodurch freilich auch dort wieder dem Inhalte dieser sittlich-religiösen Erfahrung der Charakter eines zweiten praktischen Apriori nicht ohne Gewaltsamkeit aufgeprägt worden ist (§. 56 Anm.). Aus dem Standpuncte dieses zweiten Apriori unternahm es Kant, für eine mögliche Offenbarung deren nothwendige Vernunftgrenzen zu verzeichnen. Die Ausführung aber leistet, trotz ihrer lakonischen Kürze, mehr, als der Plan des Werkes erwarten lässt, so aufgefasst, wie ihn sein Urheber aufgefasst wissen wollte. Denn in jenes vermeintliche Apriori war in der That schon, wenn nicht die ganze Inhaltsfülle, so doch der wahre Kern der specifisch religiösen Erfahrung eingegangen. So ist es geschehen, dass Kants Schrift in der That schon die Grundzüge einer wirklichen Offenbarungslehre, wenn auch in etwas verblasster Gestalt, in sich aufnehmen und damit zu einer Disciplin der Religionsphilosophie den Grund legen konnte, welcher die dem Geiste der Vernunftkritik, wenn auch nicht ihrem Buchstaben, entsprechende Verarbeitung des Inhaltes der christlichen Glaubenslehre zur ausdrücklich philosophischen Wissenschaft als ihre Aufgabe zufällt.

267. Es lag in der Natur der Sache, dass die neu begründete Disciplin in ihrer Fortbildung von dem Wechsel der Gestaltungen berührt werden musste, welche die Philosophie seit Kant durchgangen ist. Sie hat sich jedoch dabei keineswegs etwa nur leidend verhalten. Vielmehr, der Trieb ihrer Fortbildung ist eine der kräftigsten unter den wirkenden Ursachen, wodurch jener Gestaltenwechsel selbst hervorgerufen und beherrscht worden ist; und wenn wir annehmen dürfen, dass diesem Wechsel ein Ziel gesetzt ist, nach welchem er theils mit, theils ohne Bewusstsein hinstrebt: so dürfen wir

uns unstreitig auch versichert halten, dass nicht das unwichtigste Moment in dem Begriffe dieses Zieles eine solche Gestaltung der Religionsphilosophie bildet, wie sie nach unserer obigen Betrachtung durch den Geist des Christenthums, durch den Geist der evangelischen Kirche gefordert wird. Die welthistorische Stellung, welche die Entwickelungsphase der Philosophie, die mit Kant beginnt, in der Geschichte des menschlichen Geistes überhaupt, und in der Entwickelungsgeschichte des Christenthums insbesondere einnimmt, ist Bürge dafür, dass eben sie, diese Gestaltung, von den Mächten der Geschichte dazu ersehen ist, jenen Wechsel zur Ruhe zu bringen.

268. Durch die Grenze, welche, in dem Begriffe des „Dinges an sich,“ die Kantische Philosophie der Erfahrung als solcher gesetzt hatte, war der Begriff religiöser Erfahrung, der beim Entwurf des Systemes noch gar nicht in Betracht gezogen war, in einer Weise verkürzt worden, gegen welche von seiner Seite, sobald ihm einmal auf die Speculation eine Einwirkung verstattet ward, eine Gegenwirkung nicht ausbleiben konnte. Es hat diese Gegenwirkung einen wesentlichen Antheil an dem Idealismus der „Wissenschaftslehre“ Fichte's, an welcher im Laufe ihrer Ausbildung mehr und mehr die Seite hervortrat, nach der sie unmittelbar der Religionsphilosophie angehört. Doch war die That dieses Idealismus zunächst nur von negativer Bedeutung; es ist durch sie nur jene für absolut geltende Schranke des erfahrungsmässigen Wissens und des Wissens überhaupt zerstört, aber nicht auch die wahre Vernunftform für den Inhalt der religiösen Erfahrung gefunden worden. Darum auch ist durch sie nicht unmittelbar für die Disciplin der Religionsphilosophie selbst ein neuer Inhalt erworben, nicht unmittelbar die Fähigkeit, den geschichtlichen Inhalt der göttlichen Offenbarung sich in reicherer Fülle anzueignen, gewonnen worden.

Die Behauptung, dass der Schritt, den Fichte über Kant hinaus gethan, im specifischen Interesse der Religionsphilosophie nicht minder, als im allgemeinen speculativen gethan ist, kann wenigstens für diejenigen kaum etwas Befremdendes haben, welche durch ein gründlicheres Studium seiner Philosophie, oder auch durch den nachdrücklichen Ernst, mit welchem in wiederholten Darstellungen der jüngere Fichte auf diesen Punct hingewiesen hat, sich überzeugt haben, dass zwischen der frühern Periode der Fichte'schen Philosophie und der spätern, die so ausdrücklich den religionsphilosophischen Charakter trägt, der scharfe Gegensatz nicht besteht, den man beim ersten Anblick zwischen beiden Perioden wahrzunehmen glauben konnte. Man kann sich dafür

aber auch auf Fichte's früheste Schrift, den „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" berufen, welche immerhin genügt, ein theologisches Interesse ihres Verfassers zu beurkunden, wenn sie auch über die dadurch bedingte Nothwendigkeit des speculativen Fortschritts noch keine Klarheit giebt, und aus diesem Grunde von ihrem Verfasser selbst später als werthlos bezeichnet worden ist. Am deutlichsten giebt sich das specifisch religionsphilosophische Motiv des Fichte'schen Idealismus in einigen Schriften jener Uebergangsperiode kund, wo die gegen den Verfasser gerichtete Anklage des Atheismus denselben nöthigte, solches Motiv ausdrücklich zum Theil erst für sein eigenes Bewusstsein zu Tage zu bringen, und Fichte d. j. hat gezeigt, wie nahe der Standpunct, den sein Vater dort einnimmt, sich mit dem Standpuncte berührt, auf welchen sich später oder schon gleichzeitig Schleiermacher gestellt hat (Zeitschr. f. Philosophie u. s. w. Bd. XV, Heft 1). Fichte's spätere Schriften, namentlich sein religionsphilosophisches Hauptwerk, die „Anweisung zum seligen Leben," lassen den religiösen Standpunct mit dem speculativen zum Theil in einer Weise zusammenfallen, wodurch die deutliche Erkenntniss des specifisch religiösen Gehaltes, und der Art und Weise, wie dieser Gehalt auf die gesammte Richtung der idealistischen Speculation einwirken konnte, etwas erschwert wird. In Bezug auf die wissenschaftliche Auffassung dieses Gehaltes selbst enthalten die eben bezeichneten Schriften, und Fichte's Lehre überhaupt, keinen Fortschritt über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft," sondern eher einen Rückschritt, insofern nämlich das allgemeine Wesen des objectiven geschichtlichen Offenbarungsprocesses nicht ganz mit der Klarheit und Vollständigkeit seiner Grundzüge erfasst ist, wie dort bei Kant.

269. Die Idee absoluter Identität der Gegensätze des Subjectiven und des Objectiven, des Idealen und des Realen, in diesem Stadium der Entwickelung des wissenschaftlichen Gesammtbewusstseins als neu aufgefundenes Princip einer philosophischen Weltanschauung ausgesprochen, kann auf den ersten Anblick als ein Rückschritt erscheinen zu dem durch das Princip der kritischen Philosophie überwundenen Dogmatismus. Bei näherer Betrachtung wird man jedoch gewahr, dass das Princip jener Philosophie, die man mit dem Namen des Identitätssystems zu bezeichnen pflegt, in diesem geschichtlichen Zusammenhange ganz eine andere Bedeutung hat. Es ist dasselbe nämlich nicht mehr und nicht weniger, als der einfache, aber inhaltschwere Ausdruck des Bewusstseins, dass die wahre Form der Erfahrung dem wahren, das heisst dem an sich seienden oder absoluten, nicht dem blos erscheinenden Inhalt nicht äusserlich, wie der kritische Idealismus dies behauptet, gegenüberstehen kann, sondern innerlich mit ihm Eins sein, das heisst als absolute Form

eben dieses Ansich der Erfahrung, oder, was gleich viel, ihren Inhalt, der ohne die Form nicht zu sein vermöchte, was er ist, in einer seinem Wesen adäquaten Weise umfassen muss.

Das Princip des Identitätssystems ist seiner allgemeinsten Bedeutung nach in der Geschichte der Philosophie kein neues. Es ist so alt, wie die philosophische Speculation selbst, und gerade in den ältesten Systemen am deutlichsten und unumwundensten ausgesprochen. Von dieser allgemeinen Bedeutung, in welcher es streng genommen keiner Philosophie von wirklich speculativem Charakter fremd sein kann, lässt sich, auch abgesehen von der individuell historischen Bedeutung der Schelling'schen Philosophie, von welcher hier die Rede ist, noch eine besondere unterscheiden, nämlich wenn man als den eigentlich charakteristischen Inhalt des Identitätsprincips nicht sowohl die Einheit des Seienden überhaupt, als vielmehr die Einheit der Gegensätze erkennt; der Gegensätze, die eben damit als ein nothwendig, nicht blos zufällig in der Einheit Enthaltenes, als nothwendige und wesentliche Form der Einheit bezeichnet werden. Aber auch in dieser Gestalt ist das Identitätsprincip längst vor Schelling aufgetreten; am bedeutsamsten in der Philosophie des Nikolaus von Cusa, aus welcher es in etwas veränderter Weise in die des Bruno übergegangen ist. Allein weder mit der einen, noch mit der andern dieser zwei unterschiedenen Bedeutungen des genannten Princips ist der eigenthümliche Gehalt erschöpft, welcher nicht etwa nur allmälig sich zu jener jüngsten Gestalt desselben hinzugefunden hat, sondern der gleich von vorn herein in den Ausdruck, den Schelling ihm gegeben, hineingelegt war. Das „Absolute" ist auch in den frühesten, dem Idealismus der Wissenschaftslehre entwachsenen Darstellungen dieses Philosophen nicht blos die Identität schlechthin; auch nicht die Identität der Gegensätze schlechthin, namentlich nicht der Gegensätze des unendlich Grossen und des unendlich Kleinen, welche der Cusaner, einen Gedanken des alten Platonismus wiederaufnehmend, in den Vordergrund der Elemente gestellt hatte, die der absoluten Identität ihre Form, oder was auf diesem Standpunct gleich gilt, ihren Inhalt geben sollen. Es ist, nach dem authentischen Ausdruck der frühern Schriften Schellings, auf den auch die späteren, nachdem sie ihn eine Zeit lang aufgegeben, wieder zurückgekommen sind, die Identität der Gegensätze des Subjectiven und des Objectiven, des Idealen und des Realen. Diese Formel zur Bezeichnung des Identitätsprincips findet sich in keiner der früheren geschichtlichen Gestaltungen dieses Princips, und ihre Bedeutung erklärt sich nur durch den historischen Zusammenhang, welcher die Philosophie aus dem kritischen Idealismus zum Identitätsprincip zurückgeführt hat. Mit den Worten Subjectiv und Ideal wurde einestheils die Wahrheit, anderntheils die Einseitigkeit des Princips der Kantischen und Fichte'schen Philosophie, mit den Worten Objectiv und Real die Ergänzung bezeichnet, deren dieses Princip annoch bedurfte. Nach Kant und Fichte ist der unmit-

telbare Inhalt der philosophischen Erkenntniss die blosse Form der Erfahrung, — der Erfahrung, deren Inhalt entweder, nach Kant, dem Quell eines unbekannten Ansich entstammt, oder, nach Fichte, ganz in der Form aufgeht und verschwindet. Es galt jetzt, die Errungenschaft beider Systeme, den Begriff jenes Vernunftprius, welches allem Erfahrungsinhalt seine Form giebt und ihn zum Gegenstande des Erkennens macht, zu behaupten, zugleich aber zu zeigen, wie der Inhalt von der Form weder nur oberflächlich berührt, noch vollständig aufgezehrt wird, sondern dergestalt in sie eingeht, dass er in ihr, und dass eben so auch umgekehrt die Form in ihm erhalten bleibt. Wir sagen nicht, das Schelling, als er das Identitätssystem erfand, sich diese Aufgabe mit Bewusstsein habe gestellt gehabt. Wäre dies, so würde auch im Identitätssystem das Bewusstsein über die epochemachende Bedeutung des Kantischen Idealismus (§. 261 f.), haben bewahrt bleiben müssen, von welchem Schelling beim ersten Ausgang seiner philosophischen Laufbahn beseelt gewesen war. Solches Bewusstsein ist aber von der übermächtigen Anschauung des Identitätsprincips allerdings absorbirt worden, und in sofern haben die Anhänger Kants nicht unrecht, wenn sie die Vertreter dieses Princips eines Rückfalls in den Dogmatismus beschuldigen. Auch tragen die ersten schnell abgebrochenen oder aufgegebenen Versuche zur Ausführung des Identitätssystems sämmtlich einen Charakter, in welchem zwar der allgemeine Sinn des Identitätsprincips in der Bedeutung, welche dasselbe bereits bei den Philosophen von Cusa und von Nola hatte, bereichert durch die Anwendung auf empirische Anschauungen, die erst die neuere Zeit gewonnen hatte, aber nicht der individuelle, durch die Bedeutung des idealistischen oder Subjectivitätsprincips bei Kant und Fichte bedingte Sinn zu seinem Rechte kommt. Dennoch war dieser Sinn aus der Fassung des Princips, wie sie sich geschichtlich von selbst gestaltet hatte, nicht mehr zu verdrängen. Das Object der Philosophie als absolute Identität nicht der Gegensätze überhaupt, sondern der Gegensätze des Subjectiven und des Objectiven, des Idealen und des Realen bezeichnen: das heisst kraft der Bedeutung, die in diesen Ausdruck die Geschichte selbst hineingelegt hat, wie auch immer der einzelne Philosoph, der seiner sich bedient, ihn verstehen möge, nichts Anderes, als, mit der Aufgabe, die durch Kant der Philosophie gestellt worden war, Ernst machen, und, statt der einseitig subjectiven oder idealen, das Ansich des Erfahrungsinhalts zu fassen unvermögenden, die subject-objective, die ideal-reale, mit einem Wort die wahre Form der Erfahrung, nicht der blos endlichen, sinnlichen, sondern aller Erfahrung, also auch der geistig absoluten oder religiösen aufsuchen. Das Absolute, welches von der Philosophie dieses Standpuncts mit dem Namen der absoluten Identität bezeichnet wird, ist, in seiner Wahrheit aufgefasst, eben nur diese Form der Erfahrung selbst. Dass es dies ist, dass es nicht mehr, aber auch nicht weniger ist, als diese Form: dies erweist sich, wie wir sogleich sehen werden, durch den Fortgang der geschichtlichen

263. Dem Dogmatismus hat Kant die von ihm so genannte kritische Philosophie, die Philosophie des transscendentalen Idealismus gegenübergestellt. Wie er bei dem Gedanken dieser Philosophie die grosse Thatsache der naturwissenschaftlichen Empirie im Auge hatte: so war von ihm die Aufgabe der Philosophie von vorn herein so gut wie ausschliesslich auf die Erklärung der Möglichkeit dieser Erfahrung aus Bedingungen der reinen Vernunft gestellt, und die Lösung, die er dafür gegeben hat, trägt in mehrfacher Beziehung den Charakter derselben Beschränkung, in welcher das Problem gefasst war. Der Inhalt der religiösen Erfahrung hatte sich nicht in gleicher Weise dem Verstande des Philosophen mit der Macht einer vollendeten Thatsache dargestellt; er war daher auch bei der Ausführung der Vernunftkritik nicht auf gleiche Weise in Rechnung gebracht. Demungeachtet war, bei allen diesen, zum Theil durch diesen Umstand verschuldeten, überhaupt aber in der Nothwendigkeit einer nur allmälig fortschreitenden Entwickelung begründeten Mängeln, der Entwurf des Systems umfassend und grossartig genug, dass, als später der Urheber selbst die Lücke gewahr ward, welche die Nichtbeachtung der religiösen Erfahrung darin gelassen hatte, noch der Raum zu deren Ausfüllung mittelst einer neubegründeten Disciplin der Religionsphilosophie sich gefunden hat.

In der Abhandlung: „In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat“ (Leipzig 1847), glaube ich gezeigt zu haben, wie der Grundgedanke Kants seine Bedeutung behält, ja wie er gerade dann erst in die Fülle dieser seiner Bedeutung eintritt, wenn man den Standpunct der Subjectivitätsphilosophie oder des unvollendeten Idealismus verlässt, auf welchem sein Urheber stehen geblieben ist. Was Kant Kritik der Vernunft, kritische Untersuchung des Erkenntnissvermögens nennt, das ist seinem wahren Gehalt nach nichts Anderes, als die reine Vernunftwissenschaft selbst, ausgeführt mit dem Bewusstsein, dass die Vernunft den unmittelbaren Inhalt ihres Erkennens in sich selbst, nicht ausser sich zu suchen hat, und dass nur der Besitz dieses der Erfahrung vorausgehenden Inhalts eine gegenständliche Erkenntniss durch Erfahrung möglich macht, ohne an und für sich selbst die Erfahrung ersetzen zu können, indem eine Beziehung der Vernunft zum wirklichen Dasein nur durch Erfahrung gewonnen wird, während der Inhalt der reinen Vernunft als solcher nur die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit solchen Daseins ist. Dass Kant diese Möglichkeit für eine nur subjective, für die Möglichkeit nur des Denkens, nicht des wirklichen Seins der Dinge nahm: darin liegt die Beschränkung seines Standpunctes,

Entwickelung jenes Princips, den Misverständnissen zum Trotz, die sich allerdings an sein erstes Auftreten geknüpft und es zu einer neuen, wenig veränderten Erscheinung des vorkantischen Dogmatismus herabzusetzen gedroht hatten.

270. In der Erfahrung, auf deren Inhalt wir das Identitätsprincip nach der hier gegebenen Bezeichnung von vorn herein bezogen finden, ist zufolge ihres Begriffs die religiöse Erfahrung eingeschlossen, oder vielmehr, diese gesammte Erfahrung trägt, wiefern solche Beziehung statt findet, ausdrücklich in Kraft derselben den Charakter religiöser Erfahrung. Denn eben dies unterscheidet ja die religiöse Erfahrung, dass sie als ideale Totalität den in ihr aufgehobenen Inhalt auch der ausserreligiösen Erfahrung in sich begreift, und allen Erfahrungsinhalt in dem Mittelpuncte der Innerlichkeit des Geistes sammelt, wo er, von dem philosophischen Wissen mittelst der Vernunftform des Absoluten ergriffen, sich zu dieser Form nicht mehr als ein Jenseitiges und Aeusserliches verhält, sondern wirklich mit ihr zusammengeht. Das Princip absoluter Identität, in der Gestalt, wie es in der nachkantischen Philosophie, nicht ohne das Mitwirken ausdrücklich religiöser Motive, die sich in ihm so gut, und mehr noch, als in der Wissenschaftslehre (§. 268), verbergen, zum Durchbruch gekommen ist, trägt daher gleich bei seinem Ursprunge einen Keim tieferen Verständnisses der geschichtlichen Religionen und namentlich des Christenthums in sich, und mit diesem Keime die Gewissheit, dass mit ihm jenes äusserliche und nur zu oft feindselige Verhältniss, wie es bis dahin zwischen Religion und Philosophie bestand, abgeschlossen ist.

271. Die Entwickelung und Zeitigung dieses Keimes, die Bewährung und Bethätigung dieses Bewusstseins ist die Aufgabe, welche die jetzt unter der Aegide des philosophischen Identitätsprincips kühner und mit erweiterten Ansprüchen hervortretende Religionsphilosophie zu lösen hat. Zwar bleibt die Stellung dieser zuerst von Kant (§. 266) begründeten Disciplin so lange eine unsichere, so lange das Identitätsprincip seinerseits von der philosophischen Speculation nur in der einfachen, unentwickelten Gestalt, die sein Name bezeichnet, gehegt und gepflegt, aber nicht zu der Wissenschaft der absoluten Form, die für alle Erfahrungswissenschaft das absolute Prius bilden soll, entfaltet ist. Solche Unsicherheit ihrer Stellung schlägt aber auf diesem Standpunct mit innerer Nothwendigkeit dahin aus, dass mehr und mehr die gesammte philosophische Wissenschaft den

Charakter der Religionsphilosophie annimmt. Denn um sich überhaupt einen Inhalt, eine innere Ausbreitung geben zu können, muss sich die Philosophie, so lange sie es nicht versteht, das reine Vernunftprincip für sich zur Wissenschaft auszubilden, auf die Erfahrung werfen, und die Erfahrung, wenn sie auch anfangs nur als natürliche begriffen worden ist, giebt sich doch, je tiefer sie mittelst des philosophischen Princips ergründet wird, um so mehr als diejenige, die sie für das Princip als solches ist, das heisst (§. 270) als religiöse kund.

So sehr man gewohnt ist, von einem Systeme der absoluten Identität zu sprechen: so sollte man nicht vergessen, dass das Charakteristische der philosophischen Strebungen, die man mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt, gerade darin besteht, dasjenige beharrlich von sich abgelehnt zu haben, was sie allein zu einem System hätte machen können. Allerdings wohl nahmen diese Bestrebungen in ihrer ersten Periode den Anlauf zu einer systematischen Naturphilosophie; aber dieser Versuch selbst war aus einem Misverständniss über die Bedingungen philosophischer Systematik hervorgegangen; er musste daher fehlschlagen und wurde bald aufgegeben. Was bei dem Gedanken der Naturphilosophie vorschwebte, das war eigentlich die Aussicht, für das Princip der absoluten Identität, ohne eine dem Princip als solchem gewidmete Ausführung, wie sie nur in reiner Vernunftwissenschaft wäre zu gewinnen gewesen, die Bewährung sogleich in einer solchen Erfahrung zu finden, welche durch das Princip von dem Banne der Aeusserlichkeit oder des Gegensatzes zur Subjectivität des Erkennens gelöst wäre. Es versteht sich, dass das Misverständniss, als könne die mit dem Princip unmittelbar, wie man es sich vorstellen mochte, in Eins gesetzte Erfahrung die Stelle des Systems vertreten, nur auf einem Standpunct statt finden konnte, welcher in dem Princip als solchem schon die Erkenntniss zu finden meinte, für die dasselbe in Wahrheit doch nur kann als Schlüssel gelten wollen, und der somit den Rückfall in den Dogmatismus enthielt, von dem wir, wie schon bemerkt, jene Auffassung des Identitätsprincips allerdings nicht freisprechen können. Es ist zwar noch keine wirkliche Befreiung von diesem Dogmatismus, aber es ist doch innerhalb dieser Auffassungsweise ein Fortschritt, wenn im weiteren Verfolg von dem Urheber dieser Philosophie und von ihren tüchtigern Vertretern der oberflächliche Schematismus naturphilosophischer Systematik immer mehr verlassen und das Empirische eben nur als Empirisches behandelt ward. Diese Hinwendung der von einer grossartigen speculativen Idee, wie sehr diese immerhin ihre wissenschaftliche Ausführung und Bewährung noch erharren mochte, beseelten und beflügelten Geister zur Erfahrungswissenschaft ist, wie leidenschaftlich dies auch der unphilosophische Empirismus vieler Naturforscher in Abrede stellen mag, auch der natur-

wissenschaftlichen Empirie unserer Tage zu Gute gekommen. Letztere hat derselben manche ihrer schönsten Entdeckungen zu danken, die ohne die treibende Macht der Idee weder so schnell würden gemacht worden sein, noch so fruchtbar sich erwiesen haben. — Was aber für uns hier vornehmlich zu beachten, das ist der mit eben dieser Hinwendung zugleich veränderte Inhalt und Charakter der philosophischen Empirie in denjenigen Geistern, in denen die Macht der Idee am meisten ungebrochen blieb. Der Uebergang von der Naturphilosophie zur Religionsphilosophie ist in diesen Geistern, einem Schelling, einem Steffens und Aehnlichen, nicht ein äusserlicher, nicht ein zufälliges Vertauschen einer Lieblingsbeschäftigung mit einer andern, sondern er ist mit Nothwendigkeit herbeigeführt durch die Einsicht, wie die Erfahrung nur da, wo sie sich zur Religion steigert oder im Elemente der Religion wiedergebiert, einen der Idee unmittelbar adäquaten Inhalt hat. Auch hier ist dem Bestreben einer Systematik, welche zugleich die Stelle der rein speculativen, metaphysischen vertreten soll, ein gedeihlicher Erfolg nicht zu versprechen, so wenig, wie jenem früheren im Gebiete der Naturphilosophie. Aber wenn sich solches Bestreben auch, wie die Offenbarungsphilosophie dies in Aussicht stellt, die wir aus Schellings Nachlass zu erwarten haben, noch in tiefer eingreifender Weise sollte gelten machen wollen, als es bisher der Fall war: so ist dann zu erwarten, dass es an dem Inhalte viel unmittelbarer sein Correctiv finden würde, als das entsprechende in der naturphilosophischen Periode. Eine Forschung, die mit dem ausdrücklichen Bewusstsein über die nur formale oder negative Natur des Identitätsprincips, wie sich dies in Schellings neuerer Philosophie so deutlich beurkundet, an den psychologisch und geschichtlich gegebenen Inhalt der religiösen Erfahrung herantritt, um ihn zur „positiven" Philosophie zu verarbeiten, eine solche Forschung kann sich schwerlich wieder jener Verwechslung der Form mit dem Inhalt, jener Unterstellung der ersteren für den letzteren schuldig machen, worin zu allen Zeiten das Wesen des philosophischen Dogmatismus bestanden hat. Wenn sie auch für sich selbst auf eine wissenschaftliche Entwickelung der reinen Vernunftform des Absoluten verzichtet, so wird sie es doch nicht im Ernst in Abrede stellen wollen, dass ohne solche Entwickelung eine wissenschaftliche Philosophie unmöglich, und dass auch die religionsphilosophische Erkenntniss, die sie vielleicht ihrerseits zu gewähren vermag, nur eine Vorausnahme derjenigen ist, die erst auf Grund einer solchen Entwickelung den eigentlichen Charakter der Wissenschaft wird gewinnen können.

272. Als ein Erzeugniss dieser philosophischen Richtung, den Charakter der Religionsphilosophie, die aus dem Identitätsprincip hervorgegangen ist, an sich ausgeprägt tragend, haben wir auch jenes theologische System (§. 246) zu bezeichnen, welches mit dem Anspruch aufgetreten ist, der allgemeinen evangelischen Kirche eine satzungsmässige Glaubenslehre in dem Sinne zu geben, wie in Wahr-

heit nicht die christliche Kirche als solche, sondern nur die Sonderkirchen eine solche haben können. Der Widerspruch, in welchem das Unternehmen einer solchen Dogmatik seiner Form nach mit dem Geiste der freien philosophischen Wissenschaft steht, hat den Charakter seines Ursprungs nicht aus ihm vertilgen können, und so wenig auch Schleiermachers Werk weder das ist, was es zu sein vorgiebt, noch das, was die wahre Wissenschaft der Glaubenslehre, ohne ihren philosophischen Charakter, so wie dort geschehen ist, zu verleugnen, der Kirche werden soll: so ist es doch seiner Anlage und seiner allgemeinen wissenschaftlichen Haltung nach von allen Werken der neuern Theologie dasjenige, welches am meisten den Charakter speculativer Religionsphilosophie, und von allen Werken der Religionsphilosophie dasjenige, welches am meisten den eigenthümlich theologischen Charakter trägt.

Die Abtrennung der Glaubenslehre von der Philosophie, welche Schleiermacher in der Meinung stand, in seinem dogmatischen Werk vollzogen zu haben, während er demselben eben nur den Charakter seiner Philosophie aufgedrückt hatte; die Ausprägung der Glaubenslehre zu einer „historischen" Wissenschaft, wobei gleichzeitig der philosophischen Speculation das Recht, selbstständig nach wissenschaftlicher Erkenntniss der göttlichen Dinge zu streben, gewahrt, und sogar im letzten Ergebniss ein vollständiges Zusammentreffen beider wissenschaftlicher Richtungen, der philosophischen und der dogmatischen, in Aussicht gestellt ward: Beides wird der Kenner des Entwickelungsganges der neuern Philosophie nur für eine eigenthümliche, aber durch die Beschaffenheit ihrer Motiven innerlich nothwendige Seitenwendung erkennen in der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Erfahrung, wie sie von Kant ausgegangen war. Man kann es in diesem Sinne richtig finden, wenn F. Ch. Baur in seiner „Gnosis" (S. 660 f.) eine Verwandtschaft der Principien nachweist zwischen Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, und Schleiermachers Glaubenslehre, obwohl die Art und Weise etwas Sonderbares hat, wie Kants Lehre dort nur in einer Anmerkung zur Darstellung der Schleiermacherschen besprochen wird. Wie bei Kant, so ist auch bei Schleiermacher die Anerkennung der religiösen Empirie in ihrer selbstständigen, von der Philosophie unabhängigen Bedeutung, das eigentliche Grundaperçu, und Schleiermacher stellt sich damit in einen ganz entsprechenden Gegensatz gegen den Dogmatismus, der neu aus dem Identitätsprincip sich zu entwickeln drohte (§ .268), wie Kant gegen den Dogmatismus der vorkantischen Philosophie und Dogmatik. Aber Schleiermacher war als Philosoph selbst in dem erneuten Dogmatismus befangen, mehr selbst noch, als der Urheber des Identitätssystems, und als diejenigen seiner Vertreter, welche demselben ausdrücklich die Gestalt der Religionsphilo-

sophie zu geben suchten. Er hat nie verzichtet auf eine Gotteserkenntniss aus reiner speculativer Vernunft, auf eine solche, wie sie das Princip der absoluten Identität unmittelbar würde gewähren müssen, wenn seine Bedeutung wäre, die es bei seinem ersten Wiederauftreten inmitten der gegenwärtigen Philosophie sich selbst zuschrieb. Während also Schleiermacher als Philosoph die speculative Theologie einer Ergänzung durch religiöse Erfahrung gar nicht für bedürftig erachten konnte, so ergab sich für ihn, nachdem er als Theolog die Selbstständigkeit der Religion als empirischer Erkenntnissquelle gewahr geworden war, ein Dualismus dieser zwei Erkenntnissprincipien, den er nicht durch ihre Vereinigung schlichten, nur durch ihr gänzliches Auseinanderhalten unschädlich machen zu können sich Hoffnung machen durfte. Der Beweggrund dieses Auseinanderhaltens war also bei ihm der gerade entgegengesetzte, wie bei jenen Theologen, unter denen sich auch nicht wenige von Schleiermachers eigenen Nachfolgern befinden, welche die Philosophie um ihres angeblichen Unvermögens willen, das Göttliche zu erkennen, von der Glaubenslehre wollen fern gehalten wissen. Die Bedeutung aber seines Unternehmens für Kirche und kirchliche Wissenschaft besteht wesentlich darin, dass er die von dem philosophischen Dogmatismus, den er als Theolog bekämpfte, während er als Philosoph ihm anhing, gereinigte empirisch-historische Erkenntniss des Inhaltes der Religion und der göttlichen Offenbarung als ein Eigenthum der Kirche, der evangelischen Kirche als solcher gelten machte und vertrat, nicht blos, wie ehedem die Mystiker, als ein Besitzthum nur des gläubigen Individuums. Dieser Anspruch auf kirchliche Allgemeingiltigkeit hat ihn, während das Princip seiner Anschauungsweise ihn eigentlich davon hätte entfernen müssen, auch als Theologen auf die systematische Form des Lehrbegriffs, und hiemit auf die Philosophie als unentbehrliches Organon dieser Form zurückgetrieben. Denn von jeher hat solche Form sich als diejenige erwiesen, wodurch allein die Gesammtheit des Offenbarungsinhalts die gegenständliche Gestalt zu gewinnen vermag, deren sie als Object öffentlicher, kirchlicher Anerkennung nicht entbehren kann (§. 182 ff. 218 ff.).

Man erinnert sich, dass Schleiermacher als die eigentlich allein wissenschaftliche Grundform dogmatischer Sätze die Form von „Beschreibungen menschlicher Zustände“ gelten lassen will. Dass sein eigenes Werk nicht streng sich an diese Form gebunden hat, dass es sich zum grossen, ja zum grössern Theile noch in den Nebenformen von „Begriffen göttlicher Eigenschaften“ und von „Aussagen über Beschaffenheiten der Welt“ einherbewegt: dies erklärt er selbst nur für eine Schwäche dieses Werkes. Er entschuldigt solche Schwäche mit der Scheu, sich allzuweit vom Herkömmlichen zu entfernen; an die Zukunft aber der Entwickelung kirchlicher Wissenschaft stellt er die Forderung, dass sie diese Nebenformen immer mehr soll in die Hauptform aufgehen lassen (Sämmtl. Werke I, 2, S. 627 f.). Deutlicher kann die Eigenthümlichkeit eines Standpunctes nicht ausgesprochen werden,

der *in thesi* nur eine empirische, nicht eine philosophische Wissenschaftlichkeit der Glaubenslehre anerkennt; und ohne Zweifel ist, wenn man die Principien dieses Standpunctes gelten lässt, die Forderung, die von ihm an die Zukunft dieser Wissenschaft gestellt wird, eine vollkommen rechtmässige. Die Nachfolger des grossen Mannes, welche statt des von ihm in Aussicht gestellten den gerade entgegengesetzten Weg gegangen sind, haben, bei der auch von ihnen festgehaltenen Absicht einer vollständigen Abtrennung von der Philosophie, die mehr gegenständliche Form überall nur durch einen Rückfall in den theologischen Dogmatismus, den Doppelgänger des philosophischen, erkaufen können. Aber auch schon bei ihm selbst ist das Unvermögen, die von ihm als die rechte erkannte Form durchzuführen, wovon er die Schuld auf die bisherige, angeblich auf Misverstand beruhende Gewohnheit kirchlicher Dogmatik warf, sammt der durch dieses Unvermögen bedingten Nachgiebigkeit gegen die kirchlichen Forderungen, ein sprechendes Zeugniss dafür, dass der wahre Begriff kirchlicher Wissenschaft ein anderer ist, als der von Schleiermacher dafür erachtete. Es ist eine unwillkührliche Huldigung, von ihm diesem wahren Begriffe dargebracht, nicht nur dass er überhaupt in gegenständlicher Weise von Gott und seinen Eigenschaften, von der Welt und ihren Beschaffenheiten, und nicht blos von menschlichen Seelenzuständen spricht, sondern auch, wie sehr er immerhin bemüht sein mag, der Glaubenslehre „dieses unhochzeitliche Gewand auszuziehen," dass er dies überall in philosophischer Weise thut. Die von ihm beabsichtigte Fassung der Glaubenslehre, so sehr sie dem Begriffe der religiösen Erfahrung als solcher, wenn man nur auf diesen achtet, zu entsprechen scheint, würde ihn dagegen zu dem Begriffe der Wissenschaft, auch der blos empirischen, den das gegenwärtige Zeitalter in einer strengeren Form, als irgend ein früheres, festgestellt hat, in einen nicht leicht zu hebenden Widerspruch gebracht haben. Denn Wissenschaft ist nicht jedwede Erkenntniss eines Gegebenen, und sie wird es auch nicht schlechthin dadurch, dass sie einen Zusammenhang dieses Gegebenen in subjectiver Weise zum Bewusstsein bringt. Allerdings kann unter gewissen Bedingungen auch die Erkenntniss eines historisch Gegebenen eben nur als solchen, ohne ausdrückliches Hinzutreten eines philosophischen Princips, zur Wissenschaft werden. Sie kann es dann, wenn das Gegebene in sich selbst ein organisches Ganze bildet, und wenn der Lebensprocess dieses Ganzen, wenn seine geschichtliche Genesis ausdrückliches Ziel der Forschung und leitender Gesichtspunct der Darstellung wird. Der Gedanke einer solchen Wissenschaftlichkeit hat den Bestrebungen, die man mit dem Namen der historischen Schule zu bezeichnen pflegt (§. 80. 243), sein Ziel gegeben, und ihn unverkennbar hat auch Schleiermacher vor Augen gehabt bei seiner Darstellung des Begriffs der historischen Theologie, der er die kirchliche Dogmatik als eine ihr zugehörige Disciplin einzufügen kein Bedenken trägt. Aber es ist einzusehen, dass eine historische, nur historische, aber auch im

Sinne wirklicher Geschichtswissenschaft in Wahrheit historische Behandlung in einen Widerspruch treten würde mit dem kirchlichen Zweck der Glaubenslehre, gerade so, wie Schleiermacher denselben fasst; dass sie das Band der Gemeinschaft, welches nach ihm die evangelische Kirche zusammenhalten soll, statt es zu befestigen, vielmehr auflösen würde. Die kirchliche Gesellschaft würde sich, nach den Voraussetzungen dieser Behandlungsweise, zu ihrem Lehrbegriff in dem entsprechenden Verhältniss befinden, wie etwa ein Staat zu den in ihm geltenden Rechtsbegriffen und Rechtsgrundsätzen. Allein der Staat kann sich, ohne Gefahr für ihn selbst, die Bedingtheit dieser Begriffe und dieser Grundsätze eingestehen; die Kirchengesellschaft aber muss, wenn sie sich in ihrer Eigenthümlichkeit behaupten will, in ihren Gliedern die Ueberzeugung unterhalten, dass ihr Lehrbegriff der einzig wahre sei. Und so finden wir denn auch, dass Schleiermacher bei der Ausführung seiner Glaubenslehre nicht, wie man es nach jener Erklärung hätte erwarten müssen, den Weg historisch-genetischer Entwickelung gegangen ist. Er ist freilich auch nicht den Weg des systematischen Dogmatismus gegangen, welcher allenthalben der gerade zum Ziele ist, wo es sich einfach darum handelt, aus einem als feststehend ein für allemal Vorausgesetzten die Schussfolgerungen zu ziehen. Er hat sich vielmehr der Methode bedient, durch die im Gebiete der religiösen und jeder anderen Erfahrung nicht minder, wie im Gebiete der reinen Vernunft, die philosophische Erkenntniss angestrebt wird: der dialektischen. So aber widerlegt er durch die That seine eigene Aussage. Er macht die Glaubenslehre aus einer historischen zur philosophischen, aus einer particularkirchlichen zur universalkirchlichen Wissenschaft, und überhaupt zur Wissenschaft, was sie, wenn sie seiner Vorschrift gemäss eine historische und particularkirchliche hätte bleiben wollen, nie würde haben werden können. Der Dogmatismus jener sonderkirchlichen Standpuncte, in die seit der Reformation die Kirche zerfallen ist, will noch etwas Anderes sein, als nur die Kenntniss des satzungsmässig Geltenden, aber er ist in Wahrheit nichts, als nur eben diese Kenntniss. Schleiermachers Glaubenslehre dagegen will gerade umgekehrt nur eine Wissenschaft des nicht in der Kirche überhaupt, sondern in einem beschränkten Kreise der Kirche Geltenden sein, aber ihr Streben geht unwillkührlich nach dem Ziele, alle confessionell geschlossenen Kreise zu durchbrechen und eine für die allgemeine christliche Kirche giltige Lehrgestaltung zu begründen. Nicht der Begriff dieser Kirche als solcher ist es, was Schleiermachern fehlt; im Gegentheil, gerade ihm ist in seinem dogmatischen Werk eine Behandlung gewidmet, die in ihren Grundzügen wenig zu wünschen übrig lässt. Sondern was ihm fehlt, ist, dass er diesen Begriff nicht als Grundidee seiner Wissenschaft in dem nachher (§. 282 f.) darzulegenden Sinne zu fassen versteht. Darum ist bei ihm zwischen dem Begriffe der Kirche, der Einen, allgemeinen, welche Eins ist mit dem himmlischen Reiche und dessen irdische Verwirklichung, und dem Begriffe kirchlicher Wissen-

schaft kein organischer Zusammenhang, und die Wissenschaft, um ihre Bedeutung für das kirchliche Leben nicht zu verlieren, ist genöthigt, sich an jenen Afterbegriff des satzungsmässigen Kirchenthums anzuschliessen, der im Grund bei Schleiermacher selbst schon durch die bessere Einsicht in das Wesen der wahren Kirche überwunden ist.

273. Gleichzeitig mit jenen Entwickelungen der Religionsphilosophie hat indess das Identitätsprincip auch in sich selbst eine rein speculative Ausbildung gewonnen, durch die es dem Ziele seiner wissenschaftlichen Entwickelung näher gebracht ist, ohne dasselbe schon wirklich zu erreichen. In Hegels „Wissenschaft der Logik" sehen wir dasselbe die Gestalt annehmen, welche dort mit dem Namen der absoluten Idee bezeichnet ist; die Gestalt einer in dem ausdrücklichen Sinne, wie die moderne, nachkantische Bedeutung dieses Princips (§. 269) es mit sich bringt, absoluten Form für den Inhalt aller Erfahrung, der religiösen, geistig absoluten oder unendlichen so gut, wie der endlichen oder natürlichen. Doch bleibt auch in dieser Gestalt die Gewalt jenes Dogmatismus noch ungebrochen, der es nicht zu einer reinen Sonderung, und darum auch nicht zur wahrhaften Vereinigung zwischen den Elementen der philosophischen Form, und des religiösen oder überhaupt des Erfahrungsinhalts kommen lässt. Die Form der „absoluten Idee," obgleich ihre logische Ausführung in Hegels System eine solche ist, welche über ihre Bedeutung eben nur als Form für einen Erfahrungsinhalt, der nicht unmittelbar mit ihr zugleich gegeben ist, keinen Zweifel lässt, ertheilt diesem Inhalt doch nicht die selbstständige Bedeutung, wie sein Begriff sie verlangt und wie das religiöse Bewusstsein sie ihm zuspricht. Statt den Inhalt zu bejahen, bejaht die Form vielmehr nur sich selbst, und schlägt, indem sie sich willkührlich selbst an seine Stelle setzt, unwillkürlich in eine Verneinung des Inhaltes um.

Hegels und Schleiermachers Systeme, beide in dem Identitätsprincip wurzelnd, und zwar ausdrücklich in der Gestalt, welche Schelling diesem Princip gegeben hat, obwohl beide Denker, und namentlich Schleiermacher, ziemlich unabhängig von Schelling dazu gekommen sind, nehmen in gewisser Beziehung eine verwandte, in anderer eine gerade entgegengesetzte Stellung zum Princip als solchem und zu der von ihm ausgehenden Entwickelung an. Ein Ansatz zur Ueberwindung des dogmatischen Absolutismus, eine beginnende Selbstbesinnung auf das seit Kant der philosophischen Forschung mit Bewusstsein gesetzte Endziel giebt sich kund in der von Beiden unternommenen Ausscheidung der reinen Vernunftspeculation aus den Elementen empirischer Wissenschaft,

mit denen sowohl die Naturphilosophie, als auch die Religionsphilosophie des Identitätssystems sie umhüllt hatte (§. 271). Dieser Ansatz ist für Beide eben nur ein Ansatz geblieben; Schleiermachers Philosophie so gut wie Hegels trifft noch der Vorwurf des Dogmatismus. Er trifft sie nicht blos im Sinne des subjectiv idealistischen Standpunctes der Kantischen, sondern auch im Sinne einer solchen Philosophie, die den Begriff einer absoluten Vernunftform für jeden gegebenen Erfahrungsinhalt richtig erfasst hat. Denn Schleiermacher will durch reine Vernunft dieselbe Gottheit erkennen, die sich ihm in anderer Weise durch das religiöse Gefühl kund giebt, und Hegel fasst im Begriffe der „absoluten Idee" den lebendigen Leib der inhaltvollen Wahrheit zusammen, von welchem für die Erfahrung nur die *disjecta membra* bleiben. So weit ist Wahrheit und Irrthum, durch ihre geschichtliche Stellung inmitten der neuern Philosophie bedingt, Beiden gemeinsam. Dennoch besteht zwischen Beiden zugleich ein Gegensatz. Dieser nämlich ist dadurch bewirkt, dass das wesentliche Interesse der Ausführung bei Schleiermacher in die empirische, bei Hegel in die speculative Seite fällt. Nach Schleiermacher hat zwar die Dialektik oder reine Vernunftspeculation denselben Inhalt, wie die Religion und Erfahrung, allein da Religion und Erfahrung ihr in der Bethätigung dieses Inhalts und seiner Ausprägung fürs Bewusstsein zuvorkommen, so dient die Speculation nur zu ihrer nachträglichen Bewährung, und etwa noch dazu, über den Zusammenhang ihrer Inhaltsbestimmungen ein deutlicheres Bewusstsein zu eröffnen. Nach Hegel dagegen ist nur die Erkenntniss aus dem Standpuncte der Idee erst wirkliche, eigentliche Erkenntniss. Sie erst ist es, wodurch die Erfahrung über den ihrer Aeusserlichkeit inwohnenden Wahrheitsgehalt verständigt werden muss, um auch ihrerseits ihren Antheil an Wissenschaft zu haben, doch stets nur einen untergeordneten, von der Speculation abhängigen. Für die letztere, für die Logik oder reine Vernunftwissenschaft wird zwar die bei Kant gebräuchliche Bezeichnung des Apriorismus abgelehnt, und dagegen mit dem Gehalte der Erfahrung auch ein thatsächliches Durchdrungensein von dem subjectiven Elemente der Erfahrung für sie in Anspruch genommen. Aber diese Wendung kann nur dienen, den Charakter des Dogmatismus ausser Zweifel zu setzen, welcher deutlich genug auch den allgemeinen Aussagen über die Bedeutung des Logischen und der „absoluten Idee" bei Hegel aufgeprägt ist. Wahre, eigentliche Gotteserkenntniss ist nach ihm nur in der Logik zu suchen, und in dem, was von der Logik in die besonderen Theile der Philosophie, und namentlich in die Religionsphilosophie übergeht. Soll neben dieser Behauptung die Empirie, namentlich die religiöse, nicht alle Bedeutung verlieren, so muss, wie man leicht sieht, das, was der letztern ihren Antheil an Wahrheit gewährt, als ein von der Vernunftwissenschaft als solcher Entlehntes betrachtet werden. (Vergl. die ausführlichere vergleichende Darstellung der Standpuncte Schleiermachers und Hegels im sechsten Bande der Fichte'schen Zeitschrift für Philosophie etc. S. 267 ff.)

274. Der bedeutende Schritt, welcher so durch Hegel im Gebiete der reinen Speculation gethan worden ist zur Ausarbeitung und Darstellung der absoluten Vernunftform für jeden Inhalt einer möglichen Erfahrung, und für den religiösen insbesondere, er ist, trotz der dort noch damit verbundenen Misverständnisse, doch nicht ohne unmittelbaren Erfolg geblieben für die weitere Fortbildung der Religionsphilosophie bereits in dem Systeme dieses Denkers selbst. Wenigstens in formaler Beziehung hat diese Disciplin durch ihre Aussonderung von der reinen logischen Speculation als dem Gebiete der unmittelbaren Herrschaft und Bethätigung des Identitätsprincips, und durch die Anwendung der dialektischen Methode eine festere Haltung gewonnen, die, was auch im Verständniss des Inhalts annoch zu vermissen ist, doch beim weiteren Fortschritt sich nicht ohne Frucht für die wissenschaftliche Fassung ihrer Probleme erweisen wird. Dadurch ist nun auch die Einsicht gefördert in das Verhältniss der ächten Religionsphilosophie zur Theologie der bisherigen Kirche, zur historischen sowohl, als auch zur philosophischen oder systematischen; es ist dem rechtmässigen Streben einer philosophischen Glaubenslehre, in der wahren evangelischen Kirche allmälig die Stelle der confessionellen Dogmatik einzunehmen, der Weg gebahnt worden.

275. Der „absoluten Idee" und ihrer streng geschlossenen Einheit entsprechend, in welche die „Wissenschaft der Logik" den Inhalt der reinen Vernunfterkenntniss hineingearbeitet hat, bildet nach Hegel auch die Gesammtheit der aus Vernunft und Erfahrung gemischten Erkenntniss, die philosophische Wissenschaft der Natur und des Geistes, mit der Logik in Verbindung ein systematisches Ganze, einen streng methodologisch gegliederten Gesammtorganismus des philosophischen Wissens. Die Religionsphilosophie, die philosophische Theologie nimmt in diesem System methodologisch die letzte Stelle ein, und hat also die Gesammtheit der anderen philosophischen Disciplinen, der rein rationalen sowohl, als auch der in eben bezeichneter Weise gemischten, zu ihrer Voraussetzung. Hiemit nun ist dieser Wissenschaft, zum ersten Mal in der Geschichte ihrer Ausbildung, die Stelle angewiesen, welche durch die Natur ihres Inhalts und die Beschaffenheit ihrer Aufgaben für sie gefordert wird. Sie darf und sie wird diese Stelle behaupten, auch unabhängig von dem eigenthümlichen Begriffe philosophischer Systematik, wie er sich, durch den Standpunct dieses Philosophen bedingt, bei Hegel gelten gemacht und in der Ausführung seines Systems bethätigt hat.

Hegels Philosophie hat bekanntlich einen nicht unbeträchtlichen Theil des Einflusses, den sie in so manchen Gebieten der wissenschaftlichen Forschung und Erkenntniss gewonnen hat, dem Umstande zu danken, dass sie als ein System aufgetreten ist, in strengerer Geschlossenheit und kunstreicherer Gliederung, als irgend ein anderes wenigstens unter den neueren. Die systematische Gestaltung ist von ihr nicht ohne Absichtlichkeit erstrebt worden. Gleich im Beginne seiner Laufbahn hören wir Hegel die Rüge aussprechen gegen die vorangehenden Gestaltungen der Identitätslehre, dass sie das Princip in unentwickelter Einfachheit gelassen und sich in einer ganz äusserlichen Anwendung desselben auf gegebene Erfahrungsstoffe ergangen haben; die Aufgabe sei, das Princip als solches durch die ihm inwohnende Dialektik zur systematischen Erkenntniss zu entwickeln und in dieser Erkenntniss den gesammten Inhalt der Welterfahrung mittelst eben dieser Dialektik zu Vernunftbegriffen umzuschmelzen. Es ist hier der Ort nicht, ausführlicher zu zeigen, wie aus dieser Absichtlichkeit nur ein unreifes Ergebniss hervorgehen konnte; auch bedarf es dessen nicht, da die Philosophie unserer Zeit in so vielseitiger und gründlicher Weise von Innen heraus ein Gericht an diesem systematischen Bau vollzogen hat, wie wir nur selten in der Geschichte ein ähnliches vollzogen sehen. Es thut vielmehr noth, jetzt umgekehrt darauf hinzuweisen, wie dieser Systematik bei allen ihren Verirrungen doch ein wahrer und grosser Gedanke zum Grunde lag, und von welcher entscheidenden Wichtigkeit es namentlich für die gesunde Fortbildung der theologischen Wissenschaft ist, dass dieser Gedanke nicht verloren gehe. Allerdings hat die Wahrheit dieses Gedankens ihren nächsten Sitz in der Entwickelung des rein speculativen Princips der Form, die sich in jedem Erfahrungsinhalte wiederfinden soll. Dort bezeichnet die Forderung einer streng geschlossenen und vollständig gegliederten systematischen Einheit, jener Einheit, welche Hegel mit dem Namen der „Idee" bezeichnet hat, den grossen Fortschritt, welcher durch das Identitätsprincip über den Standpunct des subjectiven Idealismus hinaus gethan worden ist. In der That auch beruht das Wesentliche von Hegels Leistung in dieser rein logischen Entwickelung; was ihm gelungen und was von ihm verfehlt ist, Beides hat seinen Grund vollständig in dem Gange und in den Ergebnissen dieser Entwickelung. Aber von diesen Ergebnissen ist die Forderung eines gediegenen organischen Zusammenhanges für den Gesammtinhalt aller Erfahrung, der äusseren und der inneren, der natürlichen und der geistigen, eine unmittelbare Folge. Die Evidenz dieser Folge wird keineswegs abgeschwächt, sie tritt im Gegentheil nur klarer und leuchtender hervor, wenn man die schiefe Auffassung des Verhältnisses zwischen reiner Idee und Erfahrung durch die wahrere verbessert, wie sie aus einer erneuten Selbstbesinnung auf die seit Kant der Philosophie gestellte Grundaufgabe und aus der dadurch bedingten vollständigern Ueberwindung des Dogmatismus hervorgeht. Wie die „Idee", das heisst die absolute,

im Sein und im Erkennen sich selbst gleiche Form jeder möglichen Erfahrung, so muss auch der Inhalt dieser Erfahrung in aller Unendlichkeit seiner Erscheinung Einer oder mit sich identisch sein. Er muss es, so gewiss er in allen seinen Eigenschaften durch die Form bedingt wird, und die inwohnenden Bestimmungen der Form seine eigenen, die ewigen, ewig unverrückbaren Grenzen seiner Möglichkeit sind. In der absoluten Einheit aber, die ihn, den Inhalt, umfasst, muss auch die Form mit umfasst sein. Denn die Form ist dem Inhalte nicht äusserlich; sie hat ihre Wahrheit, ihre Wirklichkeit nur in dem Inhalt, wie der Inhalt die seinige nur in der Form. — Dies Alles ist bei Hegel zwar, wie schon erinnert, unter schiefen, zum Dogmatismus, und zwar zu einem aushöhlenden, nihilistischen Dogmatismus zurückführenden Gesichtspuncten ausgesprochen. Aber es ist doch ausgesprochen, und auch schon der blosse Schematismus seiner philosophischen Systematik wird für alle Folge der philosophischen und der theologischen Entwickelung eine Mahnung bleiben, jener Einheitsforderung, die für beide eine Lebensfrage bildet, nie wieder uneingedenk zu werden.

276. Die Philosophie der Religion, die philosophische Theologie oder Glaubenslehre, durch die Stelle, welche Hegel ihr im Systeme der philosophischen Wissenschaft eingeräumt hat, auf den organischen Zusammenhang hingewiesen, der sie mit der Gesammtheit alles menschlichen Wissens verbinden soll, wird fortan aus der Vereinsamung heraustreten, in welche sie durch die Verwickelungen ihrer kirchlichen Stellung, so wie sich dieselbe seit der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts gestaltet hatte (§. 218 ff.), hineingerathen war. Sie wird das Streben nach wissenschaftlicher Allseitigkeit wieder aufnehmen, welches ehemals, im kirchlichen Alterthum und Mittelalter, ihr eigen war; doch nicht in der vielfach getrübten und verworrenen Weise, wie es der Bildungsstand jenes Zeitalters mit sich brachte, sondern in der geläuterten und über sich selbst verständigten, wie es der Geist der allgemeinen, seit jenem Zeitpunct erneuerten und wiedergeborenen Wissenschaft verlangt und ermöglicht. Sie wird sich, anstatt, wie damals, alle andere Wissenschaft in sich aufzuzehren, als lebendiges Glied des organischen Ganzen aller wissenschaftlichen Erkenntniss fühlen und bethätigen lernen, und nicht nur als ein einzelnes dieser Glieder neben den übrigen, sondern im wahren Wortsinn als das Haupt des lebendigen Erkenntnissleibes.

Der Begriff der Philosophie war schon im vorchristlichen Alterthum mit dem Begriffe der *ἐγκύκλιος παιδεία* so eng verwachsen, dass er nicht in das Christenthum übertragen werden konnte, ohne ein positives

Verhältniss der christlichen Lehrwissenschaft zu letzterer zu begründen. Von diesem Verhältniss trägt die gesammte patristische Theologie namentlich der morgenländischen Kirche, und auch der abendländischen in ihren vorzüglichern Vertretern, wie namentlich Augustinus, die deutlichsten Spuren, und selbst der feindliche Gegensatz, welcher zwischen dem Christenthum und so manchen Zweigen des heidnischen Wissens und der heidnischen Geistesbildung bald hervortrat, zeugt dafür, wie wenig natürlich dem Christenthum jenes gleichgiltige, nur äusserliche Verhalten seines aus dem Glauben stammenden Wissens zu den Breiten und den Tiefen des profanen Wissens ist, in welches sich die kirchliche Wissenschaft der drei letzten Jahrhunderte erst aus Noth gefügt, dann durch künstliche Sophistik hineinraisonnirt hat. Entsprechendes gilt von der kirchlichen Theologie des Mittelalters; und zwar prägt sich in dieser die Tendenz nach universeller Wissenschaftlichkeit um so deutlicher aus, je mehr dort das ausdrücklich systematische Streben in den Vorgrund tritt. Ein Blick auf die Geschichte der Scholastik bestätigt es, worauf ich schon oben hingedeutet habe, dass die Trennung zwischen Theologie und Philosophie, obgleich theoretisch ausgesprochen, doch sachlich nie ist durchgeführt worden. Da nun die Philosophie in diesem ganzen Zeitraum entweder unmittelbar als die Gesammtheit alles nicht-theologischen Wissens galt, oder mit demselben auf das Engste verbunden blieb: so machte es sich ganz von selbst, dass jedes ausgeführtere theologische System sich in einer oder der andern Weise zu einem encyklopädischen Inbegriff auch des nicht unmittelbar theologischen Wissens gestalten musste. Dieser Zusammenhang des theologischen Wissens mit dem aussertheologischen, der freilich zu jener Zeit noch weit davon entfernt bleibt, mit Wahrheit ein organischer genannt werden zu können, ist seit dem Reformationszeitalter abgebrochen. Er ward es zuerst durch die neu erwachenden Studien des Alterthums, welche sich den Beschränkungen, die jener Zusammenhang ihnen auferlegte, nicht fügen mochten, eben so wenig, wie die bald nach ihnen aufstrebende mathematische Naturforschung. Die theologischen Tendenzen der Reformatoren kamen diesem Emancipationsbestreben der profanen Wissenschaft in sofern entgegen, als ihr nächstes Ziel dieses war, die Substanz des religiösen Lebens von dem Ballast kirchlicher Halb- und Afterwissenschaft eben so, wie kirchlicher Werkheiligkeit zu befreien. Dass aber auch die im Schoosse der verjüngten Kirche nach innerer Nothwendigkeit wiederauftauchende theologische Wissenschaft bei der Zurückgezogenheit und Entfremdung nicht blos von der scholastischen, sondern auch von der neu und selbstständig emporblühenden Profanwissenschaft beharrte: dies erklärt sich vollständig nur aus dem oben von uns näher betrachteten Charakter des sonderkirchlichen Dogmatismus, dem sie so bald anheimgefallen ist.

277 Zu der reinen Vernunftspeculation, zur Wissenschaft vom Sein oder Seienden als solchem, zu jener Wissenschaft, welche das

Alterthum seit Aristoteles mit dem Namen der *prima philosophia,* die neuere Zeit mit dem Namen der Metaphysik zu bezeichnen pflegt, während Hegel den Namen der Logik auf sie übertragen hat, kann das Verhältniss der philosophischen Theologie sich erst dann ganz deutlich herausstellen, wenn jener ersteren über ihre eigene Natur und Bestimmung ein klares wissenschaftliches Bewusstsein aufgegangen ist. Solchem Bewusstsein nun ist sie durch die Gestalt, die sie unter Hegels Händen gewonnen hat, so nahe gebracht, dass der erste entschiedene Schritt, den von jenem Standpunct aus die philosophische Speculation in der wahren Linie des Fortgangs zu ihrem Ziele thut, sie zu demselben heranzuführen nicht verfehlen kann. Dasselbe wird ihr sagen, dass sie die Wissenschaft von den Bedingungen des Möglichen ist, sofern nämlich diese Bedingungen unabhängig von aller Erfahrung in reiner Vernunft und in der ihr inwohnenden Idee des Absoluten gegeben sind. Denn nichts Anderes ist diese Idee, als die reine Denk- und Daseinsmöglichkeit selbst, in der Gesammtheit ihrer Bestimmungen, die als solche das unbedingt Nothwendige, das nicht nicht und nicht anders sein Könnende, das schlechthin Erste und Ursprüngliche oder das absolute Prius aller Wirklichkeit sind.

278. Mit dem hier bezeichneten Bewusstsein über Natur und Aufgabe der reinen Vernunftwissenschaft kehrt der Kreislauf der philosophischen Bewegung, die von Kant begonnen hat, bereichert mit der wissenschaftlichen Einsicht, nach welcher diese Bewegung hingestrebt hat, in seinen Anfang zurück. Erst in einer Metaphysik, die aus diesem Bewusstsein heraus und entsprechend seinem Inhalt sich gestaltet, gewinnt auch die Wissenschaft des christlichen Glaubens, wie die philosophische Wissenschaft überhaupt, jenes Werkzeug, von dem wir oben sagten, dass seine Erzeugung in dem Ausgangspuncte der neueren Philosophie durch die von Kant vollzogene That philosophischer Selbstbesinnung über das Verhältniss der reinen Vernunfterkenntniss zur Erfahrung ermöglicht worden ist (§. 261). Die Wissenschaft des reinen Denkens, die Logik oder Metaphysik in dem hier angedeuteten Sinne, als Wissenschaft von der absoluten Idee, der Einheit und dem Inbegriffe der Vernunftbedingungen des Möglichen, ist in Wahrheit das, was Kant gesucht hat, wenn er vor aller wirklichen, das heisst nach ihm, vor aller empirischen Erkenntniss, eine Wissenschaft von den Bedingungen der Erfahrung forderte. Aber sie ist es, dem Princip absoluter Identität des Subjectiven und

des Objectiven, des Idealen und des Realen entsprechend, aus welchem heraus sie sich im Fortgang jener philosophischen Bewegung allmälig zu ihrer wahren Gestalt und zum Begriffe und Bewusstsein ihrer selbst zu entwickeln begonnen hat, in einem tieferen und umfassendern Sinne, als jener war, in welchem wir ihren Begriff bei Kant verzeichnet finden.

Die hier ausgesprochenen Sätze über die Natur der philosophischen Grundwissenschaft, zu der von vorn herein sich in ein richtiges Verhältniss gesetzt zu haben für die ächt wissenschaftliche Religionsphilosophie eine Lebensbedingung ist, finden zwar nicht allein in der Wahrheit der Sache, sondern auch in den wirklich schon vorhandenen Leistungen der gegenwärtigen und zum Theil schon der älteren Philosophie ihre vollständige Bewährung. Nichtsdestoweniger haben sie, bei der Verwirrung, die jetzt wieder in unserer philosophischen Literatur herrscht, mit so vielen Vorurtheilen zu kämpfen, dass ich, wenn ich mich auf die Bekämpfung dieser Vorurtheile einlassen wollte, weder Anfang noch Ende finden würde. Ich würde die gegenwärtige Arbeit gar nicht haben unternehmen können, wenn nicht in der Natur derselben die Möglichkeit gegeben wäre, durch unmittelbare Aufnahme der richtigen Voraussetzungen nicht nur über jene Wissenschaft, sondern auch aus ihr, den Vorurtheilen kräftiger entgegenzuwirken, als es durch ausdrückliche Polemik würde geschehen können. Einstweilen verweise ich auf meine früheren, der Feststellung und Vertheidigung des philosophischen Standpunctes, den ich für den richtigen erkenne, gewidmeten Arbeiten, und unter diesen besonders auf die „Grundzüge der Metaphysik“ (Hamburg 1835), und auf die „Sendschreiben über das philosophische Problem der Gegenwart“ (Leipzig 1842). Indess bedarf der Inhalt der erstgenannten Schrift, deren allgemeinen Standpunct zwar ich auch noch jetzt vertrete, in mehreren seiner Theile einer Umarbeitung, über deren Geist und Endziel schon die zweite Schrift einige Andeutungen gegeben hat, einige weitere die gegenwärtige geben wird. So sei, theils zur Bevorwortung, theils zur Vervollständigung der Einleitung jenes Buches, auf die ich im Ganzen lieber noch, als auf dessen weitere Ausführung verweise, gleich hier Folgendes bemerkt. Die philosophische Grundwissenschaft (πρώτη φιλοσοφία), — noch nicht von Aristoteles selbst Metaphysik genannt, obgleich Schriften dieses Philosophen zu diesem Ausdruck den Anlass gegeben haben, — ist von dem eben genannten Denker bezeichnet worden als Wissenschaft von dem Seienden als Seienden, oder mit andern Worten, von dem Seienden, wiefern es ist (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν). Wird diese Bezeichnung, die ich für zureichend und richtig halte, in wörtlicher Strenge genommen, so liegt in ihr Folgendes. Es hat diese Wissenschaft zu handeln von den Bedingungen des Seins, die in dem blossen Begriffe des Seins gegeben sind, die also für alles Seiende ohne Unterschied gelten, nicht blos

für Einiges, für Anderes aber nicht. Nun fragt sich allerdings vor Allem, ob eine solche Wissenschaft möglich ist. Ihre Möglichkeit müsste folgerechter Weise von den Philosophen verneint werden, die keine andere Quelle der Erkenntniss, als nur die Erfahrung gelten lassen wollen. Denn die Erfahrung zeigt uns überall nur ein bestimmtes Seiende, nirgends das Seiende rein nur als solches, und es heisst schon die Erfahrung übersteigen und hinter ihr eine andere Erkenntnissquelle anerkennen, wenn man es unternimmt, in dem durch sie Gegebenen das, was dem Sein als solchem, von dem, was der empirischen Bestimmung des Seienden angehört, zu unterscheiden. Ist aber eine solche Wissenschaft möglich, so erhellt, dass ihr Inhalt eine doppelte Seite der Betrachtung darbieten wird. Nach der Seite des erkennenden Subjects oder der Erkenntniss als solcher betrachtet, wird er als Inbegriff der reinen Denknothwendigkeit erscheinen. Denn der Vernunft, wenn sie von den erfahrungsmässig gegebenen Bestimmungen des Seienden absieht und nur auf die Wahrheit des Seins als solchen ihre Forschung richtet, bleibt als Kriterium dieser Wahrheit kein anderes, als eben nur ihre Nothwendigkeit, die Undenkbarkeit des Gegentheils, des Nicht- oder Andersseins. Nach der gegenständlichen Seite betrachtet aber wird der Inhalt jener Wissenschaft als die Möglichkeit des Andern, denn er selbst, erscheinen, als die Möglichkeit eben des Besonderen und Einzelnen, des nur empirisch, nur durch Vermittlung sinnlicher Erfahrung, oder überhaupt einer Erfahrung, zu Erkennenden. Dass dieses Beides, die Möglichkeit des Daseins und die Nothwendigkeit des Denkens, das eine wie das andere in reinster Allgemeinheit gefasst, ohne irgend welche Abhängigkeit von gegebenen Bedingungen, welche sowohl jene Möglichkeit, als auch diese Nothwendigkeit zu etwas blos Beziehungsmässigem herabsetzen würden, — dass, sage ich, Beides in einem und demselben Erkenntnissinhalte zusammentreffen muss: dies ist zwar im Allgemeinen eine unmittelbare Aussage der gesunden Vernunft, von der man meinen sollte, dass sie eines Erweises nicht bedürftig sei. Denn die reine Daseinsmöglichkeit, das reine Seinkönnen, wenn es wirklich das Allgemeine, für alle Wirklichkeit des Daseins Giltige und aller Wirklichkeit Vorangehende sein soll, kann nicht seinerseits weiteren Bedingungen unterliegen, welche das Sein dieses Könnens zu einem unsichern und zufälligen herabsetzen würden. Die reine Möglichkeit ist schlechthin; sie kann nicht nicht sein und nicht anders sein, als sie ist: das heisst eben, sie ist das, was sie ist, nach reiner Denknothwendigkeit; sie ist selbst diese reine Denknothwendigkeit. Umgekehrt, als nothwendig im strengen, ganz allgemeinen Wortsinn, als unbedingt nothwendig vermögen wir schlechterdings nichts erfahrungsmässig Gegebenes, im gemeinen, natürlichen Wortsinn Daseiendes oder Wirkliches anzusehen. Alles in diesem Wortsinn, von welchem abzugehen auch die Wissenschaft keinen Grund hat, Daseiende oder Wirkliche könnte auch nicht sein und könnte auch anders sein, als es ist,

könnte auch als nichtseiend und als andersseiend gedacht werden. So meine ich es, wenn ich behaupte, dass schon im natürlichen Bewusstsein der gesunden Vernunft Nothwendigkeit des Denkens und Möglichkeit des Daseins zusammentreffen. Als Beleg dieses Zusammentreffens kann man auch noch die Wahrheiten der Mathematik anführen, welche eben so der Form nach sich schon dem natürlichen Menschenverstande als ein unbedingt Nothwendiges ankündigen, dessen Nichtsein und dessen Anderssein undenkbar, wie dem Inhalt nach als eine blosse Möglichkeit, als eine jedem Wirklichen inwohnende und aller Wirklichkeit dem Sein nach vorangehende Grenze des Wirklichen, aber nicht an und für sich selbst als ein Wirkliches. Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt das eigenthümliche Schauspiel, dass die philosophische Speculation zwar zu allen Zeiten einer Erkenntniss nachgetrachtet hat, welche mit der mathematischen, die in ihr inbegriffen ist, ganz auf dem gleichen Boden reiner Vernunftnothwendigkeit steht, aber dass sie nicht hat einsehen wollen, wie der unmittelbare Inhalt auch dieser Erkenntniss ein Begriff nur von der Möglichkeit, nicht von der Wirklichkeit des Daseins sein kann. Wir haben diese Irrung oben nach Kant mit dem Namen des Dogmatismus bezeichnet. Sie hat ihre geschichtlichen Wurzeln in der Philosophie des griechischen Alterthums, namentlich des Platon und des Aristoteles; von dort ist sie in die christliche Theologie eingedrungen und hat daselbst die Irrungen erzeugt, mit denen wir im Nachfolgenden vielfach zu kämpfen haben werden. Für das Princip dieser Irrungen und Misverständnisse ist nichts chrakteristischer, als die dem wahren Sachverhalt nicht blos contradictorisch, sondern conträr entgegengesetzte Behauptung scholastischer Philosophen: das schlechthin Nothwendige müsse auch ein schlechthin Wirkliches (*actus purus*) sein, ohne allen Beisatz von Möglichkeit; ein Satz, mit dem in auffallendem Widerspruch die weitere Annahme steht, welche eben dieses Urwirklich-Nothwendige zum Schöpfer einer Welt macht, deren Möglichkeit also doch eben als Möglichkeit in ihm verborgen muss gewesen sein. Sind nun auch die Aeusserungen und Folgen dieses Irrthums von verschiedener Seite her durch spätere Philosophien bekämpft, so ist ihr Quell doch bis auf diesen Tag noch durch keine derselben verstopft worden. In der Leibnitz-Wolffischen Schule wurde für die Metaphysik die richtige Definition gefunden, dass sie die Wissenschaft des Möglichen sei. Aber diese Einsicht ist für die Ausführung dieser Wissenschaft selbst dort so gut wie ohne alle Frucht geblieben, aus dem Grunde, weil jener Philosophie der Begriff der Möglichkeit selbst ein völlig leerer, nur in negativer, nicht in positiver Weise bestimmter geblieben war. Möglich ist, was nicht im Widerspruch zu sich selber steht; über diese abstracte, von uns im Nachfolgenden (§. 314 f.) näher zu würdigende Vorstellung der Möglichkeit ist die vorkantische Philosophie im Allgemeinen nicht hinausgekommen; darum konnte auch die Wolffische Metaphysik nicht anders, als von der Erfahrung einen Begriff des Wirklichen zur Lehn nehmen, und an diesem in der abstracten,

für positive Einsicht ganz unfruchtbar bleibenden Weise, wie das Princip des Nichtwiderspruchs es mit sich bringt, die Bedingungen der Möglichkeit entwickeln. Erst Kant hat durch seine Lehre von den Formen der Anschauung und den Formen des Denkens in dem bis dahin leeren Begriffe der Möglichkeit ein Princip positiver Gestaltung nachgewiesen, und dadurch für die Metaphysik insbesondere die Epoche eingeleitet, die mit ihm für die philosophische Erkenntniss überhaupt beginnt. Man hat es in neuerer Zeit nicht genug beachtet, wie bei ihm die Definition der Metaphysik ganz dieselbe bleibt, wie sie bei Wolff es war, und doch einen wesentlich verschiedenen Sinn erhält. Allerdings liegt in diesem Sinne sogleich von vorn herein die Beschränkung des Begriffs der Möglichkeit auf den subjectiven und endlichen Inhalt des sinnlichen Erfahrungsgebietes, und es ward durch diese Beschränkung die Nothwendigkeit jener weiteren Fortbewegung des philosophischen Gedankens herbeigeführt, die einen abermaligen Durchgang durch das noch nicht vollständig bezwungene Princip des Dogmatismus, und in Folge dessen eine abermalige Abirrung des Begriffs der philosophischen Grundwissenschaft von dem richtigen Bewusstsein über ihre Aufgabe zur Folge hatte. Auch die Philosophie Hegels hat nicht unmittelbar solches Bewusstsein ihr gewähren können, so wichtige methodologische Entdeckungen ihr auch gerade die Metaphysik zu danken hat, und so sehr eben durch jene Entdeckungen der Gewinn dieses Bewusstseins erleichtert worden ist. Man wage es, wäre es auch fürerst nur versuchsweise, für das, was diese Philosophie die „absolute Idee“ nennt, die Definition aufzustellen, dass sie nicht mehr und nicht weniger, als die absolute, allein und vollständig durch die Denknothwendigkeit der reinen Vernunft zu erkennende Daseinsmöglichkeit ist; und man wird bald nicht ohne Verwunderung gewahr werden, welch überraschend helles Licht durch dieses einfache Wort auf die wahre Bedeutung der Wissenschaft fällt, welche die Gesammtheit der Inhaltsbestimmungen dieser Idee zu ihrem Gegenstande und die concrete Einheit derselben zu ihrem Ergebnisse hat.

279. Es liegt am Tage, dass zu dem Inhalt dieser philosophischen Grundwissenschaft der Inhalt der Religionsphilosophie oder philosophischen Theologie auf keine Weise in einem Verhältniss blosser Aeusserlichkeit stehen kann. Denn die absolute Möglichkeit des Daseins und des Erkennens wäre eben nicht die absolute, als die wir sie erkannt haben, und ihr Begriff entspräche nicht dem Princip der absoluten Identität, aus welchem die hier bezeichnete Gestalt dieser Wissenschaft ihren Ursprung hat, wenn sie nicht die Möglichkeit des göttlichen Daseins so gut, wie des creatürlichen, wenn sie nicht, mit andern Worten, Gott selbst wäre, nach der Seite seines Daseins betrachtet, welche wir als dessen Möglichkeit, im Unterschied von seiner Wirklichkeit, zu betrachten haben. Auch für den Begriff Gottes

hat dieser Unterschied Wahrheit und Bedeutung. Auch in Gott ist eine Möglichkeit seines Daseins der Grund und die Bedingung seiner Wirklichkeit; und das Verhältniss zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist in Gott nicht ein unnahbares Geheimniss, sondern ganz eben so, wie in allen geschaffenen Dingen, durch reine Vernunft erkennbar. Dies Alles sind Annahmen, welche, wie vielfach bestritten auch immer so innerhalb als ausserhalb der Philosophie, doch in dem hier aufgestellten Begriffe der philosophischen Grundwissenschaft als selbstverständliche Voraussetzungen liegen, und deren Bewährung wir von der Ausführung der theologischen Wissenschaft, sofern sie in jener Grundwissenschaft wurzelt, erwarten dürfen.

In der ersten Ausgabe von Hegels „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (Heidelberg 1817), ist der Satz zu lesen (§. 17 Anm.): dass die Logik, die am Anfange der Philosophie als ein „subjectives besonderes Geschäft erscheint, ausser welchem der ganze Reichthum der sinnlichen, so wie der concreteren intellectuellen Welt sein Wesen treibt," am Schlusse, nach Erkenntniss dieses Reichthums, und bewährt durch die realen Theile der Philosophie, „welche in sie als in die reine Idee zurückgehen und darin ihren letzten Grund und ihre Wahrheit finden," die Bedeutung speculativer Theologie erhalte. Obwohl diese Bemerkung in den späteren Ausgaben getilgt ist, so kann doch nicht angenommen werden, dass ihr Sinn hat verleugnet werden sollen, und sie ist auch, so wie sie dort steht, in hohem Grade bezeichnend für die Wahrheit des speculativen Elementes, welches durch Hegels Philosophie vertreten wird; freilich in nicht minderem Grade auch für dessen schroffe, bis zum Nihilismus fortgehende Einseitigkeit. Aus dieser Einseitigkeit erklärt sich die Schüchternheit im Hervortreten mit diesem später ganz unterdrückten Satze; wäre die Metaphysik schon vollständig zur richtigen Einsicht in ihre erhabene Bestimmung, aber auch in die nothwendigen Grenzen derselben gelangt, so wäre nicht abzusehen, weshalb sie nicht von vorn herein offen und freimüthig mit ihrem Anspruch auf wahre Gotteserkenntniss, ja auf absolutes Wissen von dem Göttlichen, — das heisst auf ein solches, welches Alles, was es weiss, auf absolute Weise weiss, ohne darum Alles zu wissen, was überhaupt von der Gottheit gewusst werden kann, — sollte hervortreten können. — Ich habe anderwärts gezeigt (in den vorhin erwähnten „Sendschreiben"), wie das System Hegels seinem ursprünglichen Sinne nach eigentlich gar keinen andern Gottesbegriff kennt und zulässt, als die „absolute Idee" seiner Logik, und wie erst durch die auf die Logik nachfolgende Ausführung der Philosophie der Natur und des Geistes, und namentlich der Religionsphilosophie, eine Wendung gefunden ist, wodurch der Name der Gottheit, ohne in der Sache etwas zu ändern, auf den innerweltlichen Process der Bethätigung dieser Idee im „absoluten Geiste" übertragen wird. Auf den Beweis, dass auch

für diesen Process streng genommen dort keine andere Realität in Anspruch genommen wird, als die schon vor ihm und unabhängig von ihm in der logischen Idee angenommene oder vorausgesetzte, — auf diesen Beweis lässt sich, ihrem wahren Gehalt nach, die ganze weitschichtige Polemik zurückführen, die vom theologischen Standpunct aus und zu theologischen Zwecken gegen Hegel geführt worden ist. Leider ist auch in dieser Polemik nur zu oft, wie dies so vielfach in aller philosophischen Polemik zu geschehen pflegt, das Kind mit dem Bade verschüttet worden. So Recht man hat, zu leugnen, dass der Gott der reinen Vernunft, die absolute Idee der Logik, in Wahrheit Gott ist, der wirkliche, lebendige, persönliche Gott des Christenthums und aller ächten Religion: so Unrecht hat man, ihm den Charakter der Gottheit in jedem Sinne zu bestreiten. Ihn Gott ohne Artikel zu nennen, wie Origènes den Sohn im Unterschiede des Vaters so genannt wissen wollte, oder wie Fr. H. Jacobi für den Gott des Spinozismus die Bezeichnung das Gott vorschlug: dies muss allerdings verstattet sein. Denn auch der blos mögliche Gott ist, in Kraft der Unbedingtheit und Unendlichkeit eben dieses Momentes seiner Möglichkeit, allerdings schon Gott. Eben um diese Einsicht aber, wie das einheitliche Ergebniss der philosophischen Grundwissenschaft ein Begriff Gottes ist, welcher sich zu der Ausführung, die er erst jenseit ihres Gebietes erhalten kann, wie Möglichkeit zu Wirklichkeit verhält, hat Hegels Philosophie sich, ohne gerade dies zu wollen oder solche Einsicht ihrerseits zu besitzen, Verdienste erworben, deren Verkennung oder Nichtbeachtung sich an der nachhegelschen Philosophie und Theologie, wenn dieselbe nicht bei Zeiten umkehrt, aufs Empfindlichste rächen wird.

280. Metaphysik und philosophische Theologie sind nach dem Allen wesentlich zusammengehörige Wissenschaften; die erste ihrem allgemeinen Inhalt und ihren vornehmlichsten Resultaten nach in der letzteren enthalten. Doch behauptet sie in ihrer methodischen Ausführung eine durchgängige Unabhängigkeit von der Theologie; sie selbst beruht objectiv nicht auf eigenthümlich theologischen Voraussetzungen, wie die Theologie ihrerseits allerdings auf metaphysischen. Eben deshalb aber, in Folge dieser Immanenz der Metaphysik in der Theologie, ist eine Verständigung über das Allgemeine der metaphysischen Wahrheit auch vom theologischen Standpunct erreichbar, selbst vor dem Abschluss der metaphysichen Arbeit in dem Sinne und in der Richtung, durch die allein ein Zusammengehen der beiderseitigen Standpuncte ermöglicht wird, während dagegen nicht umgekehrt vom metaphysischen Standpunct ohne Ueberschreitung desselben der eigenthümlich theologische Inhalt vorausgenommen werden kann.

Manche Leser werden vielleicht nach den obigen Sätzen die Frage aufwerfen, ob es nicht für unsern Standpunct das eigentlich

Folgerechte wäre, die Metaphysik geradezu in die Religionsphilosophie oder wissenschaftliche Glaubenslehre aufzunehmen und als einen Theil derselben zu behandeln. Hierauf diene zur Antwort, dass eine solche Zusammenschmelzung beider Wissenschaften nach dem methodologischen Princip, nach welchem wir die unsrige zu bearbeiten unternommen haben, nicht nur nicht gefordert, sondern ausdrücklich ausgeschlossen ist. Sie ist ausgeschlossen durch den Unterschied der Quelle, aus welcher die eine und die andere derselben zu schöpfen hat. Für die Religionsphilosophie ist solche Quelle die religiöse Erfahrung, für die Metaphysik aber ist es die reine Vernunft. Die reine Vernunft ist zwar in der religiösen Erfahrung enthalten, aber nicht so, dass nicht die Erkenntnisse, die aus ihr stammen, deutlich und bestimmt von denen, welche der Erfahrung als solcher entstammen, zu unterscheiden wären. Mit der Möglichkeit dieser Unterscheidung ist die Möglichkeit einer Abtrennung beider Wissenschaften gegeben, deren Unterschied schon Albert der Grosse vollkommen richtig in folgenden Worten bezeichnet hat: *Prima philosophia de Deo est secundum quod substat proprietatibus entis primi, secundum quod ens primum est. Ista autem (theologia) de Deo est secundum quod substat attributis quae per fidem attribuuntur.* (*Alb. M. Summ.* I, *tract.* 1. *quaest.* 4). Das Verhältniss beider Wissenschaften ist im Ganzen das entsprechende, wie das Verhältniss zwischen reiner Mathematik und exacter Naturwissenschaft. Dieselben Gründe, welche die Unabhängigkeit der Mathematik von der Physik zugleich fordern und ermöglichen, sie fordern und ermöglichen ganz eben so die Unabhängigkeit der Metaphysik von der Theologie, während dabei doch die Theologie eben so wenig ohne Metaphysik bestehen kann, wie die Physik ohne Mathematik. Doch soll nicht geleugnet werden, dass bei dieser objectiven Unabhängigkeit doch ein Verhältniss subjectiver Abhängigkeit von der Erkenntnissquelle der Theologie, und allerdings auch von der wissenschaftlichen Verständigung über diese Erkenntnissquelle, für die Metaphysik noch in anderer Weise und in höherem Maasse statt findet, als für die Mathematik das Entsprechende im Verhältniss zur naturwissenschaftlichen Empirie. Die Richtung des Geistes auf das Absolute als solches ist, der Natur der menschlichen Seele zufolge, ungleich mehr bedingt nicht allein durch die sittliche Willensrichtung, wie sie von der religiösen Erfahrung aus bestimmt wird, sondern auch durch ein ausdrückliches Bewusstsein über diese Richtung, als die verstandesmässige Beschäftigung mit den reinen Zahl- und Grösseverhältnissen durch die selbstbewusste Erfahrung der Gegenstände, auf welche die Operationen und Ergebnisse des mathematischen Calculs Anwendung leiden. Diese subjective Abhängigkeit der reinen metaphysischen Speculation von Religion und Religionsphilosophie giebt den Schlüssel zu vielen Erscheinungen ihres geschichtlichen Entwickelungsganges, deren Erklärung wir sonst vergebens in dem inneren organischen Gesetze dieser Entwickelung suchen würden. Eben durch sie, diese Abhängigkeit, erklärt sich auch dies, dass

die Theologie, ungeachtet ihres gegenständlichen Bedingtseins durch Metaphysik, dennoch in der geschichtlichen Entwickelung stets einen Schritt vor ihr voraus hat, und die reine Speculation immer nur in soweit zu einer freien Entwickelung aus ihren Principien heraus auf ihrem eigenen Gebiet befähigt erscheint, als sie durch die Religion frei gelassen ist, das heisst, als die Religion in ausdrücklicher Religionsphilosophie über die Bedeutung dieser Principien ein Bewusstsein gefasst hat. Nur durch diese Betrachtung rechtfertigt sich auch unser Unternehmen, die Religionsphilosophie zu bearbeiten, ohne von Seiten der Metaphysik den wirklich erfolgten Abschluss zu einer derartigen wissenschaftlichen Gestaltung voraussetzen zu können, wie solche doch als inwohnende Voraussetzung dem Begriffe, den wir von unserer Wissenschaft gefasst haben, zum Grunde liegt.

281. Wie zur Metaphysik, so steht die philosophische Theologie auch zu den übrigen Theilen der Philosophie, und durch Vermittelung der Philosophie zu allen Gebieten menschlicher Erkenntniss in einem durch die Natur und den Inhalt ihrer aller genau bestimmten Verhältniss der Verwandtschaft und des gegenseitigen Ineinandergreifens. Die aussertheologischen Realdisciplinen der Philosophie bilden in gegenständlicher Beziehung nicht minder, wie die Metaphysik, für die Glaubenslehre eine Voraussetzung, und zwar eine inwohnende. Denn alle Erfahrung ist in der religiösen auf ganz entsprechende Weise, wie die reine Vernunfterkenntniss, inbegriffen. Ganz ähnlich aber, wie die letztere, lösen sich auch die verschiedenen Zweige der ausserreligiösen Erfahrung sammt ihrem Inhalt von der religiösen ab, und bilden in dieser Abtrennung selbstständige Wissenschaften, deren jede an einem bestimmten, in der Religionsphilosophie deutlich bezeichneten Punct in die Glaubenslehre einmündet, und derselben diejenige Beherrschung und Benutzung ihres Inhalts gewährt, ohne welche für sie das richtige Verständniss und die wissenschaftliche Verarbeitung des eigenthümlichen Inhalts der religiösen Erfahrung unmöglich bliebe.

Das Verhältniss der Theologie zu den ausserphilosophischen Wissenschaften pflegt man als ein ganz anderes anzusehen, als das zur Philosophie. Es gilt als ein rein äusserliches, und daher ein wechselseitiges sich Dulden und Vertragen für leichter möglich, als bei der Philosophie, wo eben die unaufhörliche Berührung in dem gemeinsamen Gegenstande eine fortwährende gegenseitige Spannung hervorruft. Daran ist ohne Zweifel etwas Wahres, wiewohl in der jüngsten Zeit die Ruhmredigkeit, mit welcher die der Philosophie feindlichen theologischen Richtungen dieses günstige Verhältniss zu den positiven Wissenschaften zu preisen pflegen, einen starken Zusatz von Gedankenlosigkeit oder Un-

redlichkeit hat. Von dem Detail der Erfahrungswissenschaften kann die Theologie ohne Zweifel, eben so, wie von dem der Mathematik, grosse Massen als für sie gleichgiltig zur Seite liegen lassen, ungleich mehr, als von dem Detail der Philosophie, auch wo sie an letzterem nicht unmittelbar betheiligt scheint; schon um des strengen Zusammenhangs willen, zu welchem sich in der Philosophie Alles an einander schliesst. Aber auch das empirische Detail hängt in seiner wissenschaftlichen Gestaltung überall an Thatsachen von allgemeiner, auch für die theologischen Interessen keineswegs gleichgiltiger Bedeutung, und die wissenschaftliche Schwäche der bisherigen kirchlichen Theologie besteht zum nicht geringen Theil eben in der Hartnäckigkeit, mit welcher sie diese Thatsachen beharrlich ignorirt hat. Wir haben auf den Gegensatz, der hieraus zwischen der theologischen Schule und der allgemein geistigen Bildung der neueren Zeit hervorgegangen ist, schon oben hingewiesen (§. 236 ff.), und würden hier nicht darauf zurückgekommen sein, wenn dieser Punct nicht auch für alle Zukunft der theologischen Wissenschaft, ja des kirchlichen Lebens selbst, eine Lebensfrage enthielte, welche nur in der richtigen Feststellung des Verhältnisses zur Philosophie ihre Erledigung finden kann. Hier vornehmlich ist es, wo sich das Unzureichende des Kantischen Standpunctes zur Lösung der Aufgaben, welche durch ihn selbst zum Bewusstsein gebracht sind, herausstellt, indem derselbe zwischen der natürlichen Erfahrung, die er allein Erfahrung nennt, und der Religion eine gähnende Kluft befestigt, und die Philosophie für unvermögend erklärt, über diese Kluft auch nur eine Brücke zu schlagen. Wie es zur Ausfüllung dieser Kluft nur allmälig hat kommen können, auch nachdem dazu im Identitätssystem der erste entscheidende Schritt gethan war, zeigt unsere obige Entwickelung.

282. Zur wissenschaftlichen Bearbeitung des Inhalts der christlichen Glaubenslehre im Sinne ächter Religionsphilosophie ist, wie bei jeder anderen philosophischen Disciplin, ein wesentliches Erforderniss dieses, dass derselbe in die einheitliche Gestalt einer Idee zusammengefasst werde. Idee nämlich nennen wir, der Bedeutung entsprechend, welche dieses Wort als Bezeichnung für die einheitliche Zusammenfassung des reinen Vernunftinhaltes hat (§. 273), auch bei jeder anderen philosophischen Disciplin die Gesammteinheit, welche, dem Identitätsprincip entsprechend, das von der Metaphysik aus alle anderen Gebiete der philosophischen Erkenntniss durchwaltet, obgleich seine unmittelbare Geltung sich auf das metaphysische beschränkt, in subjectiver Beziehung den Ausgangspunct, in objectiver das letzte, alle Theile des Inhalts auf lebendige Weise in sich zusammenschliessende Ergebniss der Wissenschaft bildet. Wie die absolute Idee der reinen Vernunftspeculation die allgemeine

Möglichkeit des Daseins und des Erkennens schlechthin: so bezeichnet jede besondere Idee als sachliches Princip einer besonderen philosophischen Wissenschaft die Möglichkeit desjenigen Daseins und Erkennens, welches durch die Grundthatsachen des Erfahrungsgebietes, über das die Wissenschaft sich erstreckt, eben als ein m ö g l i c h e s gesetzt ist. Das Entsprechende wird also auch gelten müssen von der Idee, die wir als einheitliche Zusammenfassung des Inhalts der Glaubenslehre erkennen sollen.

Der Gebrauch des Wortes Idee ist im philosophischen Sprachgebrauch seit Kant nur in soweit ein übereinstimmender, als man allgemein davon zurückgekommen ist, die blosse Vorstellung damit zu bezeichnen, und dasselbe, mit Rückblick auf seine Bedeutung bei Platon, einem höheren Gedankeninhalte vorbehält. Innerhalb dieser höheren Gedankensphäre ist seine Anwendung noch eine sehr weitschichtige; namentlich pflegt man auch das Subjective des Gedankens so zu nennen, insofern es nur irgendwie den Charakter der Productivität trägt und vermöge desselben einen ächten Gehalt einschliesst. Wiefern aber der Gebrauch, den man auch in der strengeren Wissenschaft von dem Worte macht, doch sichtlich noch auf eine zugleich bestimmtere und umfassendere gegenständliche Bedeutung angelegt ist, so scheint es am angemessensten, da man ja doch auf die alte Platonische nicht wird zurückkommen wollen, und da auch die Kantische und die Hegelsche allzusehr den Stempel dieser besonderen Systeme tragen, ihm die Bestimmung zuzuweisen als Bezeichnung für die einheitlichen Gestaltungen des Inhaltes der besonderen philosophischen Wissenschaften oder Erkenntnissgebiete, für die man sich nach einer andern gemeinsamen Wortbezeichnung, wodurch ihre Eigenthümlichkeit auf hinlänglich prägnante Weise ausgedrückt wird, vergebens umsehen würde. Von Ideen des Wahren, des Guten, des Schönen, desgleichen von einer Idee des Rechtes, des Staates, auch wohl der Natur u. s. w. als von Objecten philosophischer Erkenntniss oder Forschung zu sprechen, ist jedermann geläufig; es würde aber der Klarheit und Schärfe in wissenschaftlicher Fassung dieser Gegenstände zum Vortheil gereichen, wenn man sich darüber verständigen wollte, dass sie diesen Namen führen sollen eben nur in sofern, als sie, auf der einen Seite die Aufgaben, auf der anderen die Ergebnisse einer genauen, methodischen, in bestimmte Disciplinen abgegrenzten Erkenntniss sind. — Zugleich aber wäre, in demselben Interesse wissenschaftlicher Deutlichkeit und Bestimmtheit, darauf zu dringen, dass unter einer Idee in diesem Sinne jederzeit eine bestimmte Sphäre der M ö g l i c h k e i t zu verstehen ist. Wir haben oben darauf aufmerksam gemacht, wie in der Sphäre der reinen Vernunfterkenntniss Nothwendigkeit des Denkens und Möglichkeit des Daseins sich einander entsprechen (§. 277 f.). Dies galt dort von der absoluten Denknothwendigkeit und Daseinsmöglichkeit; aber ganz das Gleiche gilt auch

von der relativen, durch welche die Sphäre des Inhalts der philosophischen Realerkenntniss bezeichnet wird. Eine philosophische ist auch diese Erkenntniss nur, wiefern sie dem Faden der Nothwendigkeit des Denkens folgt; das Labyrinth aber, durch welches dieser Faden führt, ist überall nur eine Möglichkeit, nirgends eine Wirklichkeit ausdrücklich als solche. Nur die Bedingungen des Möglichen sind für die Vernunft, wie sie an sich selbst es sind, — denn eben nach diesem ihrem Ansich werden sie von der Vernunft erkannt, — das nicht nicht und das nicht anders sein Könnende. Sie sind dieses Nothwendige, was die Realphilosophie anlangt, als ein unter erfahrungsmässig gegebenen Bedingungen Nothwendiges; eben diese empirischen Bedingungen umschränken aber auch das Bereich des Möglichen in der Weise, dass daraus der Begriff einer empirischen oder realen, das heisst einer auf gegebene Erfahrungsthatsachen begründeten Möglichkeit hervorgeht. Der Begriff einer solchen Möglichkeit ist es also, was wir hier, neben der unbedingten Daseinsmöglichkeit, welche der reinen Vernunftnothwendigkeit entspricht, mit dem Namen der Idee bezeichnen.

283. Was nun die Idee ist, in der wir nach Obigem den einheitlichen Ausdruck für den Gesammtinhalt der philosophischen Glaubenslehre oder Religionsphilosophie zu erkennen haben: darüber kann uns, wenn wir auf den gesammten Verlauf unserer vorstehenden Betrachtung zurückblicken, kein Zweifel sein. Es ist dieselbe Idee, die sich uns bereits im ersten Abschnitt dieser Einleitung (§. 60 ff.) als der einheitliche Inbegriff des Inhaltes der religiösen Erfahrung dargestellt hat. Es ist die Idee des höchsten Gutes, welches, wie dort gezeigt ward, in der die ganze Geisterwelt umfassenden sittlichen Lebensgemeinschaft des Reiches Gottes, des Himmelreiches besteht. Es ist dieselbe Idee, welche, ausdrücklich von Ihm mit dem hier ausgesprochenen Worte bezeichnet, den Kern und Mittelpunct der persönlichen Lehre Dessen bildet, in dem wir nicht zwar den Meister unserer Wissenschaft ausdrücklich als solcher, wohl aber den höheren Meister erblicken, in Dessen durch die höchste Gottesoffenbarung, die überhaupt dem menschlichen Geschlecht zu Theil geworden, erleuchteten Geiste diesem Geschlecht zuerst das reine und volle Gottesbewusstsein aufgegangen ist, und mit diesem Bewusstsein auch der Begriff des höchsten Gutes nicht in abstract theoretischer, sondern in der unmittelbar lebendigen Weise, welche den Besitz dieses Gutes in seinem vollen Umfange einschliesst.

Die Idee, welche an die Spitze unserer Wissenschaft treten soll, muss, dies geht aus der obigen Erörterung (§. 282) hervor, Erfahrungsthatsache im höchsten, intensivsten Sinne sein, und, als Erfahrungsthatsache, zugleich ein organisch in sich geschlossener Inbegriff von Mög-

lichkeitsbestimmungen, d. h. von Bestimmungen, in denen die Möglichkeit einer unendlichen, aber organisch in sich zusammenhängenden Daseinsentfaltung enthalten ist. Als Inhalt der Lehre des historischen Christus, in dessen Beruf allerdings eine Lehrthätigkeit (§. 135), obwohl nicht eine auch der Form nach wissenschaftliche oder philosophische lag, hat die Idee des Himmelreiches wesentlich die erstere Bedeutung. Die Predigt vom Himmelreiche in Christus Munde hat den Begriff dieses Reiches, hat das Bewusstsein, ihm nach sittlicher Bestimmung anzugehören, für die Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes zu einer Thatsache der Erfahrung, zu der grossen Grundthatsache aller sittlich-religiösen Erfahrung gemacht. Als Grundthatsache insbesondere und vor Allem auch dessen, was man christliche Erfahrung nennt, bildet sie, ausgesprochen oder unausgesprochen, nothwendiger Weise den Grundinhalt des christlichen Glaubensbekenntnisses, und es ist ein verhängnissvoller, für die Unvollendung des confessionellen Kirchenthums bezeichnender Mangel aller bisherigen Bekenntnissformeln, dass noch keine derselben dieses Alpha und Omega aller Glaubenserfahrung in seiner wahren Bedeutung hat hervortreten lassen. — Allerdings aber bedarf, damit ihre Bedeutung als Glaubensthatsache zum klaren und vollständigen Bewusstsein komme, die Idee des göttlichen Reiches auch der Entwickelung ihrer andern Seite, nach welcher sie nicht selbst Thatsache, sondern unbegrenzte Möglichkeit von Thatsachen eines bestimmten, nämlich eben des sittlich-religiösen Gehaltes ist, und diese Entwickelung gehört wesentlich der Wissenschaft an. So wenig nun, wie im praktischen Kirchenleben zu einem angemessenen symbolischen Ausdruck der Idee des Gottesreiches, eben so wenig ist es in der kirchlichen Wissenschaft bis jetzt andauernd und mit klarer Entschiedenheit zu einem Bewusstsein über die principielle Bedeutung dieser Idee gekommen, so manche Ansätze auch hin und wieder, und zwar zum Theil schon in sehr früher Zeit, dazu genommen worden sind. Dieser Mangel ist nicht minder bezeichnend für den unvollendeten Zustand dieser Wissenschaft, wie jener andere für den des praktischen Glaubensbewusstseins in der äusseren Kirche.

284. Wie durch die principielle Stellung, welche sie der Idee des göttlichen oder Himmelreiches ertheilt, die christliche Glaubenslehre ihre philosophische Reife beurkundet: so erweist sie eben damit zugleich auch dies, dass sie ihre praktische Stellung in der Kirche und für die Kirche begriffen hat, als Organ des Bewusstseins, welches die Kirche als ideale Gesammtheit oder Gesammtpersönlichkeit von sich selber haben und zu immer vollständigerer Entwickelung bringen soll. Organ, lebendiges und wirksames Organ für das Selbstbewusstsein der Kirche ist nämlich die theologische Wissenschaft nur dann, wenn sie den Begriff der Kirche selbst in der Weise zu ihrem gegenständlichen Zielpunct zu machen weiss, dass sie in demselben die

Gesammtheit der Inhaltsbestimmungen zusammenfasst, durch welche das kirchliche Selbstwusstsein auf entsprechende Weise bedingt und ermöglicht wird, wie das Selbstbewusstsein einer vernünftigen Persönlichkeit durch das von demselben unzertrennliche Weltbewusstsein. Dies aber thut sie eben, wenn sie der Idee des Gottesreiches die hier bezeichnete Stellung giebt. Denn zwischen dieser Idee und dem Begriffe der christlichen Kirche ist, dafern der letztere in seiner Wahrheit verstanden wird, kein anderer Unterschied, als nur dieser, dass mit dem Namen der Kirche nicht die ganze Fülle und Tiefe des Gottesreiches, — wiewohl bei Hinzufügung des Prädicates der unsichtbaren, zuweilen auch diese, — sondern nur die irdische, innermenschliche Erscheinung oder Bethätigung dieses Reiches bezeichnet wird.

285. So finden wir uns denn hier, nach Darlegung der Forderungen, die sich vom Standpuncte der neuern philosophischen Entwickelung für die Gestaltung jener Disciplin ergeben, deren Inhalt mit dem Inhalte der philosophischen Glaubenslehre zusammentrifft, auf den Ausgangspunct unserer gegenwärtigen Betrachtung (§. 248 ff.) zurückgeführt. Die Glaubenslehre der Kirche, die jeder sonderkirchlichen Beschränkung, und mit derselben den Menschensatzungen entsagt hat, auf welche der confessionelle Particularismus zu allen Zeiten seine Lehre hat begründen wollen, — die Glaubenslehre der wahrhaft Christlichen, der Evangelischen Kirche kann nichts Anderes sein, als die streng wissenschaftliche, das heisst die philosophische Ausführung der Idee der Kirche selbst, sofern dieselbe Eins ist mit der höchsten und inhaltvollsten aller Ideen, mit der Idee des höchsten Gutes, des göttlichen oder Himmelreiches. Wie diese Ausführung in ihrer wahren Gestalt erst durch die Geistesbildung der neueren Zeit überhaupt, und durch die jüngste Entwickelungsperiode der philosophischen Speculation insbesondere ermöglicht worden ist: so ist eben damit auch die Kirche erst auf den Standpunct herangeführt, wo sie sich in klarem Selbstbewusstsein als allgemein christliche, als evangelische erfassen kann. Durch Begründung eines Lehrbegriffs, der in reinerer und vollständigerer Weise, als die früheren, der Ausdruck solchen Selbstbewusstseins ist, wird sie sich allmälig auch in äusserer organischer Selbstgestaltung ein diesem Bewusstsein entsprechendes Dasein geben.

286. Die Idee des göttlichen Reiches, in der von uns bezeichneten Weise als Realprincip an die Spitze der wissenschaftlichen Glaubenslehre oder Religionsphilosophie gestellt, schliesst kraft ihrer

Eigenschaft als Idee (§. 282), ein Princip wissenschaftlicher Gliederung und methodischer Entwickelung in sich. Die Wahrheit und die Bedeutung solchen Principes wird von der Wissenschaft auf diesem Standpunct um so weniger verleugnet werden, als seine gestaltende Macht über ihren Stoff sich, auch unabhängig von dem ausdrücklichen Bewusstsein, welches erst auf diesem Standpuncte gewonnen ist, schon auf allen früheren Standpuncten ihrer Bearbeitung bethätigt hat. Aus diesem methodologischen Princip ist schon in den ersten Anfängen christlicher Wissenschaft die Gestaltung und Gliederung der Glaubensregel hervorgegangen, an der, wie wir früher erkannt haben (§. 188 ff.), die weitere Entfaltung des Lehrbegriffs in allen nachfolgenden Jahrhunderten hängt. Doch ist weder die geschichtliche Wurzel dieses Princips in der kirchlichen Glaubensregel selbst zu suchen, noch darf seine wissenschaftliche Bedeutung nur nach den Wirkungen, die es bis jezt in der kirchlichen Dogmatik geübt, abgeschätzt werden.

287. Wie die Idee des Gottesreiches selbst, so ist auch der erste lebendige Keim der Lehrentfaltung, zu der sich diese Idee erschliessen soll, schon in den persönlichen Lehraussprüchen des göttlichen Meisters niedergelegt, welche uns als die zusammengefasste Summe des Inhaltes aller göttlichen Offenbarung zu gelten haben. Wir finden in diesen Lehraussprüchen den Begriff des Himmelreiches an zwei andere Begriffe angeknüpft, die mit ihm in Gemeinschaft das eine grosse Grundthema bezeichnen, zu welchem diese Aussprüche die mannichfaltigsten Variationen abgeben. Diese Begriffe sind die Begriffe des himmlichen Vaters und des Menschensohnes; beide, wie leicht zu ersehen, die Voraussetzungen, durch deren Inwohnung erst der Begriff des Himmelreiches die Tiefe und den Umfang der Bedeutung gewinnt, die der Göttliche in ihn hat hineinlegen wollen. In der Dreiheit dieser den Gipfel der göttlichen Offenbarung nach ihrer theoretischen Seite bezeichnenden Grundbegriffe ist auf lebendigere und prägnantere Weise, als dies durch irgend einen andern Ausdruck in menschlicher Zunge würde geschehen können, die Gliederung vorgebildet, welche mehr oder minder deutlich in allen Gestaltungen der christlichen Glaubenswissenschaft, am deutlichsten aber und vollständigsten sich in jener systematisch-philosophischen ausprägt, welche wir im Obigen als den nothwendigen Zielpunct ihrer Entwickelung bezeichnet haben.

Die Bedeutung jener drei grossen Worte, die nach den Berichten der drei synoptischen Evangelien (das Verhalten des johanneischen zu

ihnen ist nach Maassgabe unserer obigen Bemerkungen über den Charakter der johanneischen Christusreden (§. 177) zu beurtheilen) den Kern der „Predigt vom Himmelreich" (εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας) bezeichnen: der Worte πατὴρ οὐράνιος, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ist ausführlich dargelegt in der siebenten der „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche." Der Vorschlag, welcher dort gewagt worden ist, aus ihnen eine Bekenntnissformel für die von den Satzungen des bisherigen Confessionalismus befreite evangelische Kirche zu bilden, hat ausdrücklich jene Bedeutung im Auge, welche der göttliche Erfinder dieser Worte nicht blos in sie einzeln, sondern auch in ihren Zusammenhang hineingelegt hat. Denn ohne Zweifel schon in Seinem Sinne bilden sie eine gegliederte Einheit, die unbewusste Keimbildung eines organischen Lehrganzen, welches sich, der Weltgeschichte zu frei schöpferischer Entwickelung anheimgegeben, unter den Händen christlicher Wissenschaft zum Systeme der kirchlichen Glaubenslehre entfalten soll. Es ist eine bemerkenswerthe Thatsache, dass in der *regula fidei* der ältesten Kirche die Gliederung dieser Begriffe noch deutlich hindurchscheint, und doch ihr authentischer Ausdruck zurückgedrängt ist, so dass die urkräftige Anschauung, die sich in jene drei Worte hineingelegt hatte, nur in abgeschwächter Weise zu Tage kommt. Allerdings wurde auch für die Grundworte der Glaubensregel eine gleiche Authentie in Anspruch genommen, durch ihre Zurückführung auf die Taufformel, welche man aus dem Munde des auferstandenen Christus vernommen haben wollte. Aber bei der Taufformel selbst wird eine unbefangene Kritik sich nicht darüber täuschen, dass auch sie schon das Werk derselben Reflexion des Gemeindebewusstseins ist, aus welcher durch ihre Erweiterung die *regula fidei* hervorging. Es verhält sich mit ihr, wie mit jener Gnosis, welche gleichfalls auf eine Mittheilung des auferstandenen Christus zurückgeführt wurde (§. 187); ja sie selbst ist, genauer angesehen, nichts Anderes, als ein in kurze Worte zusammengedrängter Ausdruck dieser Gnosis. Beide, Taufformel und Glaubensregel, und mit ihnen unser apostolisches Symbolum, gehören einem Processe theoretischer Reflexion über den von Christus in jene drei gewaltigen Worte zusammengedrängten Glaubensinhalt an, demselben Processe, dessen vornehmlichstes Organ im Kreise der ersten Jünger der Apostel Johannes gewesen war, und von dem auch die Reden, welche dieser Apostel aus dem Munde seines Meisters berichtet, die unverkennbaren Spuren tragen. Dass in dieser Reflexion die jenen ersten Lebensworten einverleibte Anlage zu organischer Gliederung des Glaubenssystems Aufnahme und Pflege gefunden hat: dies ist für ihren Charakter eben so bezeichnend, wie, dass der ursprünglichen Frische jener Lebensworte durch sie, um mit Shakespeare zu reden, „des Gedankens Blässe angekränkelt" worden ist.

288. Die Bedeutung der in dieser Keimbildung angelegten Form für die Wissenschaft des christlichen Glaubens, die Forderungen, die

aus ihr entspringen, für die Methode ihrer Behandlung, sind frühzeitig den Lehrern der Kirche zum Bewusstsein, oder wenigstens zum lebendigen Gefühl gekommen, und sie haben ihr Verfahren geleitet, auch wenn dasselbe nicht darauf angelegt war, in ausdrücklich systematischer Darstellung das Ganze der Wissenschaft zu umfassen. Man hat die Methode, welche dieser Form entspricht, mit den Namen der synthetischen bezeichnet, da sie, in die Voraussetzungen eintretend, welche für das theologische Bewusstsein theils durch seine empirischen, theils durch seine wissenschaftlichen Ausgänge gegeben sind, in der Verarbeitung des erfahrungsmässig gegebenen Erkenntnissstoffs von dem nicht sowohl für uns, als vielmehr an sich selbst Unmittelbaren und Einfachen anhebt, und in stetiger Entwickelung stufenweise zu dem Vermittelten und Zusammengesetzten fortschreitet. Es hat diese Lehrweise sich stets in der kirchlichen Schule als die dem rechtgläubigen Lehrinhalt allein gemässe behauptet, trotz wiederholter Versuche, sie durch eine analytische Methode zu verdrängen, nach welcher die Wissenschaft, von der Unmittelbarkeit der im subjectiven Bewusstsein gegebenen Glaubenserfahrung anhebend, sich als ein Process der Auseinanderlegung und Zergliederung dieses Gegebenen darstellen würde.

Schon von Tertullian (*de Resurrect. Carn.* 2, vergl. *c. Marc.* II, 3) ist die methodische Behandlung der Heilslehren nach der Ordnung der Glaubensregel, — diese *aurea catena salutis* nach einem spätern Ausdruck, — als ein Merkmal kirchlicher Rechtgläubigkeit bezeichnet worden, im Gegensatze häretischer Neuerungssucht, welche sich auch in der Verkehrung der natürlichen Ordnung des Lehrzusammenhangs zu äussern liebte, und zwar unter Vorwänden, jenen sehr ähnlich, durch die man später die Einführung der analytischen Methode hat bevorworten wollen (*sub obtentu quasi urgentioris causae, id est, ipsius humanae salutis ante omnia requirendae*). Der Instinct des patristischen Zeitalters hat es richtig herausgefühlt, dass der christliche Lehrbegriff einen gegenständlichen Zusammenhang fordert, nicht jenen blos subjectiven, auf den offenbar die analytische Lehrmethode hinauskommt. Dieser objective Zusammenhang beherrscht bei den Kirchenlehrern jener Zeit die innere systematische Form des Lehrbegriffs, welche, wie oben gezeigt (§. 204), älter ist, als jede äussere Systematik. Wo es aber auch äusserlich zu systematischer Gestaltung kam, da trat dieselbe Form sogleich auch ausdrücklich hervor, wie wir sie denn bei Johannes Damascenus schon in einer Ausbildung antreffen, welche überraschen muss, wenn man bedenkt, dass sie in der Philosophie des heidnischen Alterthums so gut wie gar keine Vorbilder hat. In der scholastischen Theologie war die Methode des objectiven Fortschritts

die ausschliesslich herrschende, und sie blieb dann unter dem ausdrücklichen Namen der synthetischen, den ihr zuerst Flacius Illyricus beigelegt hat, die vorwaltende auch in der protestantischen Theologie beider Confessionen. Zwar hätte der Ansatz, welchen in der ersten Ausgabe seiner *Loci* Melanchthon nahm und in einer Weise motivirte, die auffallend an jenes Raisonnement der Häretiker bei Tertullian erinnert, zur analytischen Methode führen müssen, wenn ihm in der kirchlichen Theologie des Lutherthums in der Weise Folge gegeben worden wäre, wie es Einige den Grundsätzen dieser Confession eigentlich haben entsprechend finden wollen. Allein auch Luthers Geiste war, trotz seiner Abwendung von der scholastischen Form, das gegenständliche Verfahren ungleich gemässer, als das subjective; bei seinen Aussprüchen, die einen „ganzen, runden und vollen" Glauben fordern, schwebt ihm die synthetische Form des Lehrbegriffs in möglichst enger Anschliessung an das apostolische Symbolum, das er ja auch als Grundlage der Katechismuslehre beibehalten hat, unverkennbar vor. Die innere Nothwendigkeit der Sache war es, was bereits Melanchthon wider seine anfängliche Neigung auf den Weg der objectiven Synthesis zurücktrieb, und was gleichzeitig an der Spitze der reformirten Dogmatiker Calvin denselben Weg mit noch grösserer Kunstfertigkeit einschlagen liess. Eben diese Nothwendigkeit bethätigt sich besonders schlagend in dem Umstande, dass auch solche Dogmatiker, die es, wie Calixtus in der lutherischen, Keckermann in der reformirten Theologie ausdrücklich darauf abgesehen hatten, die synthetische Methode durch eine analytische zu verdrängen, nicht einmal dazu gelangt sind, auch nur einen ihrem eigentlichen Sinn entsprechenden Anfang zu finden. Das wirkliche Verfahren Beider ist in der That ein nur durch einen sehr leichten Ueberwurf verdecktes synthetisches. Sehr Aehnliches gilt auch von der Glaubenslehre Schleiermachers, wie dies schon aus unsern obigen Bemerkungen (§. 272) hervorgeht, womit man auch noch die Erörterungen, welche das zweite Sendschreiben an Dr. Lücke eröffnen (Werke I, 2, S. 605 f.), vergleichen mag.

Das analytische Verfahren ergiebt sich folgerecht aus einer empiristischen Ansicht unserer Wissenschaft. Es würde, wäre es durchführbar, dieselbe zu einem Gegenbild der empirischen Naturwissenschaften machen, namentlich derer, welche an der Mathematik zugleich das Muster und das Organ der eigentlichen, strengen Analyse haben, übrigens aber sie von aller unmittelbaren Verbindung mit andern Erkenntnissgebieten abtrennen. Das synthetische dagegen entspricht nicht allein der eigenthümlich philosophischen Methode, mit welchem Namen man sie auch bezeichne, sondern es hat dasselbe auch seiner Natur nach die Bestimmung, zwischen unserer Wissenschaft und der gesammten Philosophie das Band in der Weise festzuknüpfen, wie wir es oben bezeichneten. Die Vertreter der synthetischen Methode in der bisherigen Theologie haben es sich nicht eingestanden, aber es wird ihnen bei aufmerksamer Erwägung nicht entgehen, dass die synthetische Methode,

da sie mit einem πρότερον καθ' αὑτό beginnt, welches nach jener wohl zu beachtenden aristotelischen Unterscheidung (*Phys. ausc.* I, 1.) nicht zugleich ein πρότερον καθ' ἡμᾶς ist, die Glaubenslehre nicht als eine voraussetzungslose, nur von sich selbst anhebende Wissenschaft erscheinen lassen kann. Es ist offenbarer Dogmatismus in dem mit Recht von Kant zurückgewiesenen Sinne, wenn man den Begriff Gottes in der Bestimmtheit, in welcher die Glaubenslehre nach synthetischer Methode ihn zu ihrem Ausgangspuncte macht, für ein Unmittelbares der religiösen Erfahrung ausgeben will. Dass die Glaubenslehre ihn wissenschaftlich an ihre Spitze stellen kann, dies verdankt sie einer anderweiten wissenschaftlichen Vermittelung, und sie muss derselben sich mit voller Deutlichkeit bewusst werden, wenn sie in ihrem eigenen Gebiete mit methodischer Sicherheit vorschreiten will.

289. Wie fest aber auch die synthetische Methode in dem Bewusstsein aller kirchlich theologischen Schulen wurzelt: zu einer sichern und gleichmässigen Durchführung durch alle Theile des dogmatischen Systemes hat sie es bis jetzt nicht gebracht. Nicht einmal die Unterscheidung dreier Hauptstadien in dem Verlaufe der systematisch theologischen Denkbewegung ist, der Gliederung des apostolischen Symbolums entsprechend, so allgemein und so durchgängig vollzogen worden, wie man es in Folge der Geltung dieses Bekenntnisses hätte erwarten können. Noch weniger hat das organische Princip dieser Bewegung, hat das doch in der Sache selbst liegende, nicht aus der Wüllkühr einer äusserlichen Anordnung stammende Gesetz des Fortschritts und der Gliederung sich auf unzweideutige, leicht erkennbare Weise in der Gestaltung des Inhaltes der einzelnen Theile bethätigt, in welche hienach das System auseinandertritt. Wenn die philosophische Speculation der jüngsten Zeit, aus deren Mitte wir einer wissenschaftlichen Wiedergeburt der kirchlichen Glaubenslehre entgegensehen, dieses Princip für ihr eigenes, dieses Gesetz für das ihrem eigenen Begriffe von ächter philosophischer Methode entsprechende erkennt: so ist es an ihr, solche Erkenntniss durch eine von ihr selbst an dem Stoffe der kirchlichen Glaubenslehre zu unternehmende Arbeit ins Werk zu setzen. Wir dürfen erwarten, dass die auf diesem Wege erzielte methodische Vervollkommnung unserer Wissenschaft nicht als ein durch irgend welche Absichtlichkeit an ihrem Stoffe vollzogenes Kunststück, sondern als die natürliche Wirkung eines diesem Stoffe seit seinem Ursprung inwohnenden, erst jetzt aber zu völlig freier Regung gediehenen Gestaltungstriebes sich erweisen wird.

Es mag ein ziemlich gleichgiltiger Umstand scheinen, dass unter den vorhandenen Systemen dogmatischer Theologie nur wenige sich jene Dreitheilung des Inhaltes ausdrücklich angeeignet haben, die in der persönlichen Lehre des Herrn und in den Artikeln der alten Glaubensbekenntnisse vorgebildet ist, und dass noch wenigere es unternommen haben, das Princip dieser Eintheilung weiter durchzuführen durch die Gliederung des Einzelnen. Auch bin ich weit davon entfernt, den Schematismus solcher Eintheilungen in der Weise gewisser philosophischer Schulen zu überschätzen. Ich lege vielmehr grossen Werth auf den Umstand, dass ohne einen derartigen Formalismus, ja ohne die Absicht, in schulgerechter Weise ein geschlossenes Lehrgebäude aufzuführen, das lebendige Princip der Gliederung, das von seiner ersten Entstehung her dem christlichen Lehrgehalt eingeprägt war, demselben eine innere Form gegeben hat, die ihm bei allem Wechsel der Darstellungsweise in den verschiedenen Lehrgebäuden bis jetzt unverlierbar geblieben ist, und ohne Zweifel auch ferner bleiben wird. Diese Form hat sich nicht selten am lebendigsten gerade bei solchen Theologen ausgeprägt — ich nenne auch hier Luther als Beispiel, — die es auf die äussere Form eines Lehrgebäudes am allerwenigsten abgesehen hatten, während sie dagegen durch ein ausdrückliches Streben nach letzterer fast stets mehr oder minder Abbruch erlitt. Ist aber das Vorhandensein dieser inneren Form eine Wahrheit: so wird auch ihre weitere Vervollkommnung, so wird das ausdrücklich wissenschaftliche Bewusstsein über sie, und mit diesem Bewusstsein allerdings auch die Ausprägung der äusserlich entsprechenden systematischen Form als ein nicht unwesentliches Moment in der Fortbildung der Wissenschaft erscheinen müssen; und zwar um so mehr, je mehr die innere Form als unmittelbar entspringend aus der Natur des Inhaltes erkannt wird. Aus der Natur des Inhaltes; nämlich wie der Inhalt *in* dem Wissen und *für* das Wissen ist. Dieser Zusatz, der sich eigentlich von selbst verstehen sollte, der aber freilich in dem bis jetzt tonangebenden Systeme der neuesten Philosophie durch die dogmatistische Auffassung des Identitätsprincips zurückgedrängt und verdunkelt ist, er ist nicht unbeachtet zu lassen von denen, die sich befremdet finden, wenn die Philosophie ein und dasselbe methodologische Princip durch eine Wahrheit gegenständlicher Gebiete hindurchführt, und dabei doch behauptet, dass dasselbe sich aus dem inneren Wesen der Gegenstände selbst ergiebt. Auch die Gliederung des Symbolums ergiebt sich aus dessen Inhalt: dies werden am wenigsten diejenigen bezweifeln, die mit uns ihr Wesentliches schon in jener grossen Dreiheit der vom Herrn selbst verkündigten Heilswahrheit wiederfinden. Und doch ist sowohl diese Dreiheit, als auch die Gliederung des Symbolums wesentlich durch die Beziehung auf menschliches Bewusstsein bedingt, und, wie die nachfolgende Entwickelung zeigen wird, keineswegs mit der wesentlichen Dreieinigkeit Gottes zu verwechseln.

290. Die eigenthümliche Methode philosophischer Speculation, die sich in der deutschen Philosophie immer vollständiger ent-

wickelt hat, ist nicht als das ausschliessende Eigenthum eines oder des andern ihrer einzelnen Systeme anzusehen, wenn sie auch in einigen dieser Systeme klarer und schärfer als in andern ausgeprägt ist. Auch sie jedoch wird in der wahren Wissenschaft der Glaubenslehre und in der Gesammtheit der philosophischen Disciplinen, deren Inhalt für sie eine inwohnende Voraussetzung bildet, nicht genau in der Gestalt angewandt werden können, die sie in den oben bezeichneten Phasen der neueren philosophischen Entwickelung gewonnen hat. Denn mehr oder weniger in diesen allen, auf die härteste und schroffste Weise aber in Hegels Lehre, ist der gerade dort auf das Sorgfältigste gepflegte Begriff der dialektischen Methode jenem philosophischen Dogmatismus dienstbar geworden, der, wenn er auf den Inhalt der religiösen Erfahrung übertragen wird, entweder eine vollständige Aufzehrung des letzteren in den Begriffen der reinen Vernunft, oder einen Rückfall in den theologischen Dogmatismus zur Folge haben muss.

Man wird zwischen den Zeilen unserer obigen Betrachtung schon das Geständniss gelesen haben, dass die methodologische Vervollkommnung der Glaubenslehre, von der ich spreche, wenigstens nach einer Seite allerdings mit Hegels Begriff von dialektischer Methode zusammentrifft. Zugleich aber wird man gewahr geworden sein, wie weit entfernt ich davon bin, diesen Begriff an sich selbst, sofern er Wahrheit hat, für Hegels Erfindung anzusehen. Er ist seinem allgemeinen Wesen nach so alt, wie die philosophische Speculation selbst, und auf manchen Gebieten des Wissens, für die eben das der dogmatischen Theologie als Beispiel dienen kann, ist er vorlängst ohne alle Absicht, ohne alles ausdrückliche Bewusstsein über seinen Ursprung und seine Bedeutung, allein durch die innere Bewegung der Sache zur Anwendung gekommen. Aber er ist, nach Kants, Fichte's, Schleiermachers und Anderer Vorarbeiten, allerdings durch Hegel auf eine höhere Stufe formaler und sachlicher Ausbildung erhoben worden. Von dieser Ausbildung behaupte ich nun in der That, dass sie auch für die Wissenschaft des Glaubens nicht verloren gehen darf, und dass Letztere von dieser Seite eine weitere Vervollkommnung ihrer synthetischen Methode zu erwarten hat. Doch ist der Schritt, der noch über Hegel hinaus gethan werden muss, sowohl in sachlicher Durchbildung der Methode, als auch in der logischen Fassung ihres Begriffs, kaum ein geringerer, als der in beiden Beziehungen durch Hegel selbst gethane. Bei Hegel hängt die „Selbstbewegung des reinen Begriffs" wesentlich an der Voraussetzung, dass der Begriff, der sich bewegt, unmittelbar Eins mit der „absoluten Idee" seiner Logik, diese aber die Totaleinheit oder der Kern der Realität in allem Realen, kurz Alles in Allem ist. Er gelangt zu einer Anwendung der Methode auf realphilosophischen Erkenntnissgebieten nur durch die

Voraussetzung, dass auch in diesen Gebieten die reine Vernunftidee, zwar als das „Andere ihrer selbst," das „Aussersichseiende" (— θεὸς ἔξω ἑαυτοῦ γενόμενος nach dem von dem Arianer Eunomius für den kirchlichen Begriff von der Gottheit des Sohnes und des Geistes gebrauchten, von Gregor von Nyssa *c. Eunom. p.* 11 zurückgewiesenen Worte), dennoch das allein in Wahrheit Seiende, und dass ihre Denkbewegung das allein wahrhafte Geschehen ist. Ausdrücklich diese Voraussetzung dient ihm, alles philosophische Wissen, welches auch sein Inhalt sei, in ein streng geschlossenes System zu vereinigen. Von diesem Systeme die Dogmatik wieder abzutrennen, und doch für sie die dialektische Methode, mit Hegels Stempel bezeichnet, beizubehalten, wie solches Daub, Marheineke und andere Schüler Hegels versucht haben, dies hat nicht gelingen können, ohne dass man zum philosophischen Dogmatismus noch einen zweiten theologischen hinzufügte, indem man für die „absolute Idee," ohne alle auf empirisch-religiösem Weg versuchte Vermittelung, den Offenbarungsbegriff des persönlichen Gottes unterschob. Wiefern nun diese Uebergriffe in dem Gebrauche der rein speculativen Dialektik dem Begriffe entstammen, der von ihr auf dem Gebiete der reinen Speculation gefasst worden ist: so war auch auf demselben Gebiet eine Gegenwirkung gegen sie zu erwarten, und sie ist wirklich schon erfolgt, wenn auch vielleicht noch nicht zu ihrem Abschlusse gediehen. Wir haben diese Gegenwirkung unserseits nur an ihren Früchten in näheren Betracht zu ziehen; an der Gestalt, welche durch sie die dialektische Methode in den realphilosophischen Gebieten und namentlich in dem theologischen anzunehmen in Stand gesetzt wird.

291 Die speculative Methode, welche nur auf dem Gebiete der reinen Vernunftwissenschaft ganz den Charakter der eigentlichen und strengen Dialektik trägt, sie nimmt in den realphilosophischen Gebieten, deren jedes einen eigenthümlichen und in bestimmte Grenzen eingeschlossenen, obwohl mit dem Inhalt der übrigen Gebiete organisch verbundenen Inhalt der Erfahrung umfasst, einen veränderten Charakter an, dessen Beschaffenheit wir im Allgemeinen dadurch bezeichnen, dass wir ihn einen genetischen nennen. Zwar ist die Genesis, welche sich in dieser Methode abbildet, nicht eigentlich eine zeitliche; sie ist, nicht anders wie in der metaphysischen Dialektik, das allmälige Werden oder Zusammenwachsen eines lebendigen Begriffs aus seinen idealen Elementen. Wiefern aber diese Elemente für eine Idee von empirischem Gehalt nothwendig auch ihrerseits reale und empirische sind: so entspricht der dialektischen Denkbewegung auch in ihnen selbst ein lebendiges, in der Zeit zwar erfolgendes, aber nicht auf gleiche Weise, wie äussere, natürliche und geschichtliche Begebenheiten, durch Zeit begrenztes Geschehen; ein nicht zeitlich

vorübergehender, sondern perennirender Process der Entstehung jener Idee in der Wirklichkeit der Dinge, welche sich eben in Kraft dieses Processes zu einer bestimmten Sphäre der Möglichkeit gestaltet für ein weiteres, im eigentlicheren Sinne zeitliches Geschehen, nämlich für eine Selbstentfaltung des in diesem Kreise Beschlossenen zum Besonderen und Einzelnen, das nicht mehr Gegenstand der philosophischen Wissenschaft als solcher ist.

Nur andeutungsweise, nicht streng wissenschaftlich, denn dies kann nur in einer streng methodisch ausgeführten Logik oder Erkenntnisslehre geschehen, ist hier die Methode der philosophischen Realwissenschaften bezeichnet, deren Begriff durch die Entwickelung auch der neuern Philosophie bisher nur in sehr unvollständiger Weise gewonnen ist. Wir müssen es versuchen, durch die Anwendung der Methode in unserer Wissenschaft ihrer streng begrifflichen, erkenntnisstheoretischen Fassung voranzueilen, wie ja die Geschichte der Wissenschaften schon wiederholt in gar nicht seltenen Fällen Entsprechendes als geschehen zeigt. — Aus dem Vorhergehenden wird man entnehmen, dass ich im Allgemeinen kein Bedenken trage, diese Methode unter dem Begriff der d i a l e k t i s c h e n zu subsumiren. Sollte es indess bei dieser Bezeichnung sein Bewenden haben, so würden wir auf den Begriff einer objectiven, in den Dingen selbst vorgehenden Dialektik zurückkommen müssen, wie ihn Hegel aufgestellt hat; und dies erscheint, wegen der dort sich daran knüpfenden Misverständnisse, als nicht unbedenklich. Ich ziehe es vor, den Ausdruck Dialektik, dialektischer Process, wie seine ursprüngliche Bedeutung es mit sich bringt, auf die subjective Seite zu beschränken, auf die Gedankenbewegung, die in dem methodischen Erkennen vor sich geht. Diese Seite der Bewegung ist in der reinen Vernunftspeculation die einzige, einzig mögliche. Denn das Object derselben, die reine, unendliche Daseinsmöglichkeit, ist das an und für sich Unbewegliche und Unveränderliche; dort von einem „Processe der Selbstbewegung“ zu sprechen, der in der „absoluten Idee“ als solcher sich begebe, beruht auf dem oben von uns nachgewiesenen Grundmisverständniss des Hegelschen Dogmatismus. In den philosophischen Realdisciplinen dagegen haben wir von der Gedankenbewegung als solcher, die auch hier nur im Subjecte vorgeht, noch eine andere, ihr entsprechende, aber nicht mit ihr zu verwechselnde Bewegung im Objecte zu unterscheiden, und diese ist es, welche ich unter der Genesis verstehe, welche durch das von mir der Methode ertheilte Prädicat der g e n e t i s c h e n bezeichnet wird. *Ordo generativus* ist ein Ausdruck, dessen sich bereits Oetinger zur Bezeichnung des gegenständlichen Zusammenhangs bedient, dessen Darstellung er als Aufgabe seiner *nova methodus experimentalis* in der dogmatischen Theologie betrachtet, im Gegensatze des *ordo geometricus*, welchen die Wolffische Philosophie auch in die Dogmatik hatte einführen wollen. Diese genetische Bewegung ist nun, wie sich von selbst versteht, und

nur, um der Hegelschen Irrung zu begegnen, hier erwähnt wird, nicht die Gedankenbewegung des methodischen Erkennens selbst; wiewohl immerhin auch diese eine genetische genannt werden könnte, insofern sie nämlich allerdings der Entstehungsprocess des concreten einheitlichen Begriffes ist, den jede philosophische Wissenschaft zu ihrem Endziel hat. Auf der andern Seite ist sie aber nicht eine Begebenheit wie andere Begebenheiten, natürliche und geschichtliche; nicht eine einzige einmalige Bewegung, sondern, wie wir diese Bezeichnung recht wohl uns von Hegel aneignen können, ohne darum seine weitern Consequenzen zuzugeben, ein Kreislauf stets sich wiederholender Bewegungen. Es ist überhaupt nicht sowohl die Bewegung selbst, es ist vielmehr das Gesetz der genetischen Bewegung, was wir als das unmittelbare oder eigentliche Objekt der dialektischen Denkbewegung betrachten müssen, welche eben durch dieses ihr Object die Bedeutung gewinnt, die wir durch das Wort genetische Methode ausdrücken. Eben durch dieses Gesetz, welches zwischen die subjective Denkbewegung und die Bewegung in der Sache in die Mitte tritt, werden beide auseinandergehalten, und doch auch wieder verbunden. Denn eben durch das Gesetz, welches auf gleiche Weise auch hier, wie in der reinen Vernunftspeculation, die Möglichkeit des Daseins und die Nothwendigkeit des Denkens ausdrückt, wird die Bewegung auf beiden Seiten beherrscht, die genetische Bewegung des Daseins, welche durch das Gesetz als eine mögliche, und die Bewegung des Denkens, welche ebendadurch als eine nothwendige gesetzt wird.

Dem Begriffe der realphilosophischen, also nach unserm Ausdruck, genetischen Methode ist, nach seiner Verwandtschaft zur Dialektik des reinen Denkens und seinem Unterschied von ihr, von keinem neueren, nachhegelschen Forscher eine so ausdrückliche Aufmerksamkeit zugewandt worden, wie von Richard Rothe, und das Ergebniss dieser Untersuchung ist für uns um so beachtenswerther, als dasselbe in ausdrücklicher Beziehung auf die speculative Glaubenslehre gewonnen ist. Denn speculative Glaubenslehre ist ja wesentlich zugleich die Wissenschaft, welche Rothe mit dem Namen theologischer Ethik bezeichnet. Freilich kann dieses Ergebniss mit dem unsrigen schon in Folge des Umstandes nicht ganz zusammentreffen, weil Rothe nicht, wie wir, die Realphilosophie der Metaphysik, sondern die theologische Speculation der philosophischen gegenüberstellt. Es scheint zunächst nur eine Abweichung im Wortgebrauch, wenn dieser Theolog, in Uebereinstimmung mit Schleiermacher und andern Philosophen, mit dem Namen der philosophischen nur diejenige Erkenntniss bezeichnet wissen will, welche die blosse Vernunft zu ihrer Quelle hat. Doch fällt es sogleich in die Augen, dass diese engere Umgrenzung des Gebietes der Philosophie nicht leicht von jemand wird angenommen oder gutgeheissen werden, der über Natur, Inhalt und Grenzen der reinen Vernunfterkenntniss die im Obigen von uns entwickelten Ansichten gefasst hat. Denn es liegt am Tage, wie viel dadurch aus dem Begriffe philosophischer

Erkenntniss ausgeschlossen werden würde, von dem, was man allgemein und von jeher dazu zu zählen pflegt. Und so beschränkt denn auch Rothe nicht diesen Begriff auf reine Denknothwendigkeit und Daseinsmöglichkeit, sondern er schliesst das ganze Gebiet der Erfahrung ein, mit alleiniger Ausnahme der religiösen. Den Begriff der Speculation aber und der eigenthümlich speculativen, das heisst der dialektischen Methode theilt er eben so sehr dem theologischen, wie dem philosophischen Gebiete zu. Er unterscheidet zwischen theologischer und philosophischer Speculation, und setzt den Unterschied des dialektischen Verfahrens beider nur in die beiderseitigen Voraussetzungen. Die philosophische Speculation soll vom Selbstbewusstsein, die theologische vom Gottesbewusstsein anheben, beide also von einem Gegebenen, welches aber in beiden Gebieten gleich entschieden zu einem Gegenstande streng dialektischer Entwickelung gemacht wird; einer Entwickelung, deren Ergebnisse zwar die Erfahrung zu controlliren hat, ohne aber dass die Erfahrung unmittelbar in ihren Gang sich einmischen dürfte. — Es erhellt, dass das so gefasste Verhältniss zwischen philosophischer und theologischer Speculation im Allgemeinen ganz dasselbe ist, wie das Verhältniss zwischen Philosophie und Glaubenslehre bei Schleiermacher. Wir könnten daher, was dieses Verhältniss betrifft, hier in der Hauptsache nur die schon gegen den Letzteren erhobenen Bemerkungen wiederholen. Was aber die Forderung rein dialektischer Speculation auch auf theologischem Gebiete und auf realphilosophischem überhaupt anlangt, worin Rothe nicht Schleiermacher zum Vorgänger hat: so gebe ich zu bedenken, ob dieser Begriff von speculativer Methode, wenn er wirklich, was ich bezweifeln muss, eine folgerechte Durchführung zuliesse, nicht auf den Begriff einer einfachen Analyse zurückführen, und somit sich in entschiedenen Gegensatz gegen das bisher allgemein in der Theologie angenommene synthetische Verfahren stellen würde, von welchem, wie oben gezeigt, ich wenigstens meinerseits die Ueberzeugung hege, dass es durch die speculative, dialektische Methode nicht sowohl verdrängt, als vielmehr weiter ausgebildet und vervollkommnet werden soll.

292. Für die christliche Glaubenslehre, da sie durch ihre kirchliche, wie durch ihre wissenschaftliche Stellung darauf angewiesen ist, den Stoff religiöser Erfahrung, den sie zu gegenständlicher Erkenntniss zu verarbeiten hat, zunächst in der Gestalt sich anzueignen, wie er durch die heilige Schrift Neuen und Alten Testamentes ihr dargeboten ist, wird das Gesetz der Methode, welches seinem allgemeinen Wesen nach nicht ihr allein eigenthümlich, sondern mit andern philosophischen Erkenntnisszweigen gemeinsam ist, sich in seiner Anwendung zu einer Norm oder Regel der Schriftbenutzung gestalten müssen. Diese Regel, in Verbindung mit den allgemeinen Grundsätzen wissenschaftlicher Schriftauslegung, welche ihrerseits nur

eben durch diese Verbindung selbst die nähere Gestalt gewinnen, woraus sich eine fruchtbare Anwendung im Dienste der Glaubenslehre ergeben kann, macht den wahren Gehalt jenes Begriffes aus, welchen die kirchliche Dogmatik vorlängst mit den Namen der Glaubensanalogie und der Schriftanalogie zu bezeichnen pflegt.

293. In diesen Ausdruck nämlich hat ein höherer Instinct des Rechten, namentlich in der evangelischen Kirche, die Ahnung der Grundsätze ächter Schriftauslegung und ächter Schriftbenutzung hineingelegt, welche damals noch nicht zu klarem Bewusstsein und also auch nicht zu ganz sicherer Anwendung gediehen waren. Die Entwickelung dieser Grundsätze geht nothwendig Hand in Hand mit dem Gewinn eines vollständigeren Bewusstseins über das Wesen der ächten philosophischen Methode, Hand in Hand aber auch mit der wissenschaftlichen Verständigung über das geschichtliche Wesen der biblischen Urkunden selbst, und der göttlichen Offenbarung, die in ihnen niedergelegt ist. Zugleich werden sie dadurch, was sie in dem bisherigen Bewusstsein der Kirche noch nicht gewesen sind, zu Regeln über die wissenschaftliche Benutzung auch anderer geschichtlicher Erkenntnissquellen der religiösen Gesammterfahrung des menschlichen Geschlechtes so innerhalb, wie ausserhalb des historischen Christenthums. Denn so wenig auch aus diesen Quellen nur für sich, ohne die Schrift, die allein zu ihrer Kritik die richtige Norm und zu ihrem Verständniss den wahrhaften Schlüssel bietet, eine ächte Wissenschaft des Glaubens geschöpft zu werden vermöchte, so wesentlich dienen sie, richtig benutzt, wie eben die richtig verstandenen Grundsätze der Glaubensanalogie sie benutzen lehren, zu ihrer Bereicherung und Vervollständigung.

Aus der Stelle Röm. 12, 6 ist zwar das Wort, aber nicht der Begriff der Glaubensanalogie entnommen; sie giebt, richtig verstanden, nicht einmal einen diesem Begriff entsprechenden Sinn. In der evangelischen Kirche ist der Gebrauch dieses Wortes allmälig an die Stelle des Ausdrucks *Regula fidei* getreten. Diesen nämlich hatte das Reformationszeitalter wiederaufgenommen, um nicht den Wortlaut der alten kirchlichen Symbole dadurch auszudrücken, sondern die Forderung, in bestimmten einzelnen, für sich klaren und unzweideutigen Schriftstellen die Norm für die Erklärung der dunklen oder zweifelhaften zu finden. So zuerst die Apologie der Augsburgischen Confession, und dann wiederholt die protestantischen Dogmatiker. Unter diesen Letzteren wurde es dann üblich, die biblische Glaubensregel selbst mit dem Namen der *analogia Fidei*, die nach Maassgabe dieser Regel durch Auslegung anderer Schriftstellen gewonnenen Ergebnisse aber mit dem Namen der *analogia Scripturae* zu bezeichnen. So dienen denn diese zwei Worte

dem protestantischen Grundsatze von der Klarheit und Einfachheit des Schriftsinnes, und von seiner Kraft, sich selbst auszulegen, im Gegensatze der früheren Unterscheidung zwischen einem eigentlichen oder buchstäblichen, und einem uneigentlichen, „allegorischen, tropologischen und anagogischen“ Schriftsinn. „Wer Allegorie gebrauchen will, der baue ihren Grund aus der Historie, denn dieselbige ist gleich wie eine *Dialectica*, so von Sachen wahrhaften und gründlichen Bericht thut.“ Mit dieser für den ursprünglichen, historisch-mystischen Sinn der protestantischen Glaubensanalogie charakteristischen Wendung hören wir Luther den Origenes, Hieronymus und Augustinus, die alten Meister allegorischer Schriftauslegung bekämpfen, ohne dass er seinerseits damit auf die platte Buchstäblichkeit zurückkäme, die manche Neuere allein jener Auslegungsweise entgegenzusetzen wissen. Man darf es unserer neueren Wissenschaft wohl zumuthen, jetzt auch jene alte Allegorik der Kirchenväter und Scholastiker gerechter zu beurtheilen. Sie war für ihre Urheber (man vergleiche, was Augustinus von sich selbst bekennt: *Confess.* VI, 4) seit der Zeit des jüdischen Hellenismus der einzig mögliche Weg gewesen, mit der Schrift, deren buchstäblicher Sinn so häufig ihnen Anstoss gab, sich zu befreunden, die aus der Schrift geschöpften religiösen Anschauungen mit der philosophischen Bildung, die ihnen von anderer Seite kam, in Einklang zu setzen, und die systematische Ausbildung der Glaubenslehre an jedem einzelnen Puncte zur Schrift in Beziehung zu erhalten. Das gesammte dogmatische, und zugleich das hierarchische und liturgische System des mittelalterlichen Katholicismus hängt an tausend Fäden, welche sämmtlich von dem allegorischen Schriftverstand ausgehen; nie und nimmer wäre ohne denselben solches System zu Stande gekommen. Aber freilich, in der Rolle, welche darin jene Allegorik spielt, spiegelt sich die unüberwundene Aeusserlichkeit des Verhältnisses zwischen dem System und der Schrift, welche seine Quelle sein soll, der Mangel einer wahrhaften Inwohnung des vollen geistigen Gehaltes dieser Quelle in dem kirchlichen Systeme. Die Allegorik wird zur Willkühr, wenn sie nicht durch ein unmittelbar aus der Schrift geschöpftes Princip beherrscht und gezügelt wird. Ein solches Princip ist es, aber nicht die gänzliche Beseitigung jeder Anerkenntniss eines hinter dem Buchstaben sich verbergenden tieferen oder mystischen Schriftsinnes, worauf Luther und seine ächten Nachfolger drangen, wenn sie, mit Betonung des historischen Elementes der Schrift, den Grundsatz aufstellten die Schrift müsse sich selbst auslegen, Schrift dürfe nur durch Schrift erklärt werden. Denn „dass ein Wort nicht einfach gelte, das müsste sich wohl von selbst verstehen“: dies ist ja die Bemerkung, mit der auch der Dichter (Göthe, WW. V, S. 39. 40) seine eigene Bekämpfung des Unwesens allegorischer Deuteleien begleitet hat. Luther selbst weist hin auf den Gebrauch, den das Neue Testament, den namentlich der Apostel Paulus so vielfach von Geschichtserzählungen des Alten Testamentes macht. Den Faden dieser authentischen Typologie sollen wir

fortspinnen, in der Weise etwa, von der uns Luther ein bei allen den Mängeln, die sich auf den Grundmangel wissenschaftlich historischer Kritik zurückführen, doch immer grossartiges Beispiel in seiner Auslegung der Genesis gegeben hat. — Dies also ist in seinem Ursprunge der Sinn des evangelischen Grundsatzes der Schriftauslegung nach Glaubensanalogie, der sonach, weit entfernt, der patristisch-scholastischen Allegorik die nackte Buchstäblichkeit entgegenzustellen, die später von einem Calovius und andern Ehrenmännern seines Gleichen in das Panier des entgeisteten Lutherthums erhoben werden sollte, der vielmehr auf ähnliche Weise, wie etwa die lutherische Sacramentslehre, zwischen beide Aeusserste in die Mitte tritt. Die dogmatische Schule beider protestantischen Confessionen hat dagegen allerdings in jenen Grundsatz unvermerkt einen andern Sinn hineingelegt. Sie hat verlangt, dass aus allen Theilen der Schrift zuerst die ganz klaren und unzweideutigen Lehrausprüche zusammengestellt, und dass dann mittelst einer nach dem Maassstab, der aus ihnen zu entnehmen ist, geregelten Auslegungsmethode der wörtlich aus ihnen herausgezogene Lehrbegriff aus dem übrigen, an sich selbst minder klaren Lehrstoffe der Schrift ergänzt werden soll. Ich brauche nicht ausdrücklich zu bemerken, dass es zu einer vollständigen Ausführung dieser Forderung nicht gekommen ist, über deren Unausführbarkeit die gewichtige Bemerkung Schleiermachers, den Gegensatz ausdrücklicher und deutlicher Schriftstellen mit solchen betreffend, die es angeblich nicht sind, einen Wink geben kann (WW. I, 2, S. 431). Statt das Gebäude der kirchlichen Lehre von Grund aus auf der Basis des Schriftstudiums zu errichten, blieb das umgekehrte Verfahren herrschend, die Schrift nur zur Unterstützung einer schon ohne sie, wenn nicht fertigen, doch angelegten Lehre herbeizuziehen. Je weniger nun unter den so herbeigezogenen *dicta probantia* ein ausdrücklicher Unterschied gemacht wurde zwischen solchen, deren Beweiskraft in dem unmittelbaren Wortsinn liegt, und anderen, die erst durch analoge Interpretation einen Sinn gewinnen sollten: desto unklarer hat die kirchliche Glaubenslehre über ihr biblisches Fundament bleiben müssen, oder über d i e Glaubensregel, die nach ihrer eignen Voraussetzung doch *explicite*, nicht blos *implicite* in der Schrift enthalten sein soll. — Ich sage nicht, dass eine solche Glaubensregel nicht wirklich in der Schrift zu finden sei; ich schliesse mich vielmehr, wie man aus dem vorhin (§. 287) Gesagten entnehmen wird, gern dem Ausspruche Tertullians an (*de Resurrect. Carn.* 21): *Verisimile non est, ut ea species sacramenti, in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota connititur, ambigue enunciata et obscure proposita videatur.* Aber wenn auch die Glaubensregel in der Schrift zu finden ist, so war doch jene Theologie nicht im Besitze der Mittel, sie aus dem geschichtlichen und didaktischen Stoffe der Schrift in ihrer Reinheit herauszuschälen. Denn freilich, wer in einer nur mechanischen Zusammenstellung der unmittelbar für sich selbst klaren biblischen Lehraussprüche die Glaubensregel suchen wollte, der würde übel berathen

sein. Er würde kaum eine nothdürftig in sich zusammenhängende Lehrformel, viel weniger ein organisches Princip für den Ausbau des Systems daraus zu entnehmen sich im Stande finden. Es ist daher als ein Glück, oder vielmehr es ist als ein gesunder Instinct der Selbsterhaltung des altprotestantischen Systemes anzusehen, wenn dasselbe, auch ohne es sich einzugestehen, fortwährend einer Glaubensanalogie gefolgt ist, die zu ihrem letzten Grund nicht eine aus den Worten der Schrift neu gebildete Glaubensregel, sondern nach wie vor jene hat, welche älter ist als der Schriftkanon, und den Schriftkanon selbst hat begründen helfen (§. 191 f.). Sie konnte dabei immer das Bewusstsein festhalten, dass diese Regel doch der Schrift nicht fremd, ja dass sie, wenn nicht buchstäblich, doch dem Geiste nach in ihr enthalten sei, und dass, die Schrift nach Analogie der Glaubensregel erklären, nicht heisse, ihren Lehrgehalt mit einem ihr von Haus aus fremden Maassstab messen.

In welchem Sinne nun die mit den Mitteln der neuern wissenschaftlichen Bildung ausgerüstete Glaubenslehre auch der ächt evangelischen Forderung genügen wird, ihren Inhalt nicht nur äusserlich der Schrift anzupassen, sondern wirklich aus der Schrift heraus zu entwickeln; in welchem Sinne also die Principien der Glaubens- und Schriftanalogie erst hier die wirkliche Durchführung finden werden, die in der Dogmatik der bisherigen Kirche nur beabsichtigt geblieben ist: darüber brauchen wir uns, nach den Erklärungen, welche der zweite Abschnitt dieser Einleitung von eben diesem Standpunct aus über die Bedeutung der Schrift gegeben hat, nicht weiter zu verbreiten. Mit dem philosophischen Charakter unserer Wissenschaft steht freilich nach den herrschenden Vorstellungen dieses Verhältniss zur Schrift am wenigsten im Einklang. Aber auch diese Vorstellungen werden sich damit versöhnen, wenn es sowohl aus dieser Einleitung, als auch aus der nachfolgenden Bearbeitung unserer Wissenschaft selbst klar geworden sein wird, wie nicht auf Grund einer übernatürlichen Offenbarung diese Bedeutung für die Schrift in Anspruch genommen wird. Allerdings kann für unsern Standpunct die Geltung der Schrift als Quelle der religiösen Erfahrung, die von der Glaubenslehre zur Wissenschaft soll verarbeitet werden, keine exclusive sein. Der Vorzug, der für sie in Anspruch genommen wird, bestimmt sich nach Maassgabe des Verhältnisses, welches zwischen dem allgemeinen Begriffe der religiösen Erfahrung überhaupt, und dem besonderen der geschichtlichen Gottesoffenbarung im Obigen festgestellt worden ist. Keine Thatsache, die durch ihre Natur jenem allgemeinen Gebiete angehört, ist an sich dem Gebiete unserer Wissenschaft fremd; aber da die Aufgabe derselben zu ihrem eigentlichen Inhalt nicht die Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit solcher Thatsachen hat (§. 282), so folgt, dass sie sich überall zunächst nur an diejenigen Thatsachen halten muss, durch welche die Idee, das heisst die allgemeine Sphäre der Möglichkeit religiöser Erfahrung umschrieben ist, und dies sind eben die in der geschichtlichen

Gottesoffenbarung enthaltenen. Sie, diese Thatsachen der durch die Schrift urkundlich bezeugten Offenbarung, werden daher unserer Wissenschaft überall als Maassstab der Beurtheilung dienen für den Charakter der Thatsachen ausserbiblischer Religionserfahrung, und diese letzteren werden eine ausdrückliche Berücksichtigung nur in soweit, aber in soweit allerdings beanspruchen können, als ihre Möglichkeit sich nicht ohne einen Hinblick auf ihre Wirklichkeit ins Klare setzen lässt. Dagegen bleibt von dem Kreise unserer Wissenschaft Alles ausgeschlossen, was diesen Thatsachen von Bestandtheilen aus fremden Erfahrungsgebieten beigemischt ist, insofern es nicht nothwendig ist, um die Thatsache solcher Mischung überhaupt zu erklären. — Hienach hat sich das Verhältniss der systematischen Religionsphilosophie zu den heidnischen Religionen und Mythologien zu bestimmen. Diese sind von der Religionsphilosophie neuerer Schulen zum Theil in einem Umfange behandelt worden, wodurch das richtige Verhältniss dieser Wissenschaft zu ihrem Gegenstande verschoben worden, und an die Stelle systematischer Theologie philosophische Geschichtsbetrachtung und Geschichtsconstruction getreten ist. Mit dem Namen Philosophie des Christenthums, den wir mit dem richtig verstandenen Namen der Religionsphilosophie als gleichbedeutend ansehen, haben wir die Wissenschaft, der wir ihn beilegen, von vorn herein in ein anderes Verhältniss zu den ausserchristlichen Religionen gestellt, ohne ihr darum weder den Vortheil, da, wo sie es dienlich findet, auch aus diesen Quellen schöpfen zu dürfen, entziehen, noch von der Pflicht, die Möglichkeit und beziehungsweise die Nothwendigkeit des thatsächlichen Inhalts auch jener Gebiete zu erklären, sie entbinden zu wollen. Die vom Christenthum selbst umschlossenen Kreise religiöser Erfahrung aber betreffend, so werden wir einen ausgedehnteren Gebrauch von der durch unsern Standpunct gewonnenen Freiheit ihrer Benutzung namentlich in Bezug auf die literarischen Kreise der theosophischen Mystik machen, deren Natur uns nach dem oben darüber Bemerkten (§. 213. 232 f.) dazu zu berechtigen scheint.

294. Nach allem Obigen ist der Gang der Entwickelung, den unsere Darstellung der philosophischen Glaubenslehre oder Philosophie des Christenthums zu nehmen hat, ihr sowohl durch die Natur ihres Inhalts, als durch den Begriff der philosophischen Methode, deren Leitung sie folgen wird, im Allgemeinen vorgezeichnet. Die drei Artikel der alten Glaubensbekenntnisse, entsprechend den drei Haupt- und Grundbegriffen der Lehre des evangelischen Christus (§. 287), bezeichnen den Inhalt der drei Theile, in welche die Glaubenslehre, entsprechend dem Princip triadischer Gliederung, wie dasselbe sich in der neuern Philosophie immer deutlicher herausgestellt hat, auseinandertritt. Der gemeinsame Grundgedanke dieser Theile, der Gedanke, der alle Begriffsbestimmungen unserer Wissen-

schaft als seine idealen Momente in sich begreift, während er als höchste Realität alle Thatsachen beherrscht, welche diesen Begriffsbestimmungen entsprechen, dieser Gedanke ist, wie schon oben (§. 283) bemerkt, die Idee des göttlichen oder des Himmelreiches, und es thut der Bedeutung dieser Idee für das Ganze keinen Eintrag, wenn sie erst im dritten Theil ihren wörtlichen Ausdruck findet.

295. Wir bezeichnen im Nachfolgenden den Inhalt des ersten dieser drei Theile mit dem Namen christlicher Theologie, den Inhalt des zweiten mit dem Namen theologischer Kosmologie und Anthropologie, den Inhalt des dritten mit dem Namen Soteriologie. In jedem dieser Theile durchdringen sich, nicht anders, wie an jeder andern Stelle des realphilosophischen Wissens, Elemente reiner Speculation mit Elementen der Erfahrung, — der Erfahrung, welche wir in den zwei ersten Abschnitten dieser Einleitung als die eigenthümlich religiöse bezeichnet haben, in der aber alle andere Erfahrung enthalten und aufgehoben ist. Dabei bringt die Natur philosophischer Gedankenentwickelung es mit sich, dass allerorten das empirische Element durch das speculative eingeführt, und dass seine Stellung ihm durch Letzteres bestimmt wird. Das speculative darf an keiner Stelle sich für sich allein als Inhalt gelten machen, sondern es muss überall mit einem bestimmten Inhalt religiöser Erfahrung sich durchdringen oder gleichsam sättigen.

Wenn ich mich dazu bekenne, das Princip triadischer Gliederung hier in verwandtem Sinne anzuwenden, wie es sich nach Kant, Fichte und Schelling in noch schärferer Weise bei Hegel ausgeprägt hat: so wird man wenigstens der Anordnung dieser drei Haupttheile nicht den Vorwurf der Gewaltsamkeit machen oder sie als einen künstlichen Schematismus bezeichnen können. Es folgt dieselbe, wie schon gezeigt, eben nur dem Princip, nach welchem sich die Glaubenslehre seit dem ersten Anfang ihrer geschichtlichen Entwickelung innerlich gegliedert hat, und es wäre wunderlich genug, wenn diesem Princip der Umstand zum Nachtheil gereichen sollte, dass jetzt auch von philosophischer Seite seine naturgemässe Bedeutung für alle philosophische Erkenntniss deutlicher zu Tage gebracht ist. Ich bin der Meinung, dass die Bedeutung dieses Princips allerdings auch noch eine weitere symmetrische Gliederung des besonderen Inhalts dieser Theile mit sich bringt; doch halte ich es nicht für nöthig, und beim gegenwärtigen Stande der Wissenschaft auch nicht für rathsam, solche Gliederung in einem ausdrücklichen Schematismus zur Schau zu tragen.

Sie mag sich durch ihre innere Wahrheit gelten machen, und wird dies um so sicherer, je weniger ihre Darstellung dem Verdacht einer Absichtlichkeit Raum giebt. Aus ähnlichem Grunde habe ich es nicht für nöthig gehalten, den Begriff, in welchem sich mir das Ganze des Inhalts unserer Wissenschaft zusammenfasst, auch im wörtlichen Ausdruck bei der Bezeichnung ihrer Theile hervortreten zu lassen, so leicht auch ein solcher Ausdruck zu finden gewesen wäre. Hegel, dessen allgemeine Eintheilung der Religionsphilosophie aus dem bereits angedeuteten Grunde für uns unbrauchbar ist, hat in dem Theile, der von der „absoluten Religion,“ d. h. vom Christenthum und seiner Lehre handelt, gleichfalls eine Dreiheit von Theilen angenommen, und diese, welche der von uns als die wahre anerkannten Gliederung der Glaubenslehre im Wesentlichen entspricht, durch die Namen: Reich des Vaters, Reich des Sohnes und Reich des Geistes bezeichnet. Auf ähnliche Weise unterscheidet Alex. Schweizer, im zweiten Theile seiner reformirten Dogmatik an die Föderalmethode des Coccejus anknüpfend, eine dreifache Oekonomie: des Vaters, des Sohnes und des Geistes. So sehr sich nun diese Ausdrucksweisen für unsern Standpunct zu empfehlen scheinen, so flösst doch ein Bedenken die Unbequemlichkeit ein, welche darin liegt, dass von einer Dreiheit von Reichen oder Oekonomien da gesprochen wird, wo in der That nur ein Reich oder eine Oekonomie besteht. Auch will uns selbst dies nicht ganz angemessen scheinen, obgleich es durch den Vorgang der alten Glaubensbekenntnisse entschuldigt wird, die trinitarischen Personennamen an die Spitze der drei Theile zu stellen, sei es nun in der eben gedachten Weise, oder so, dass dieselben mit Marheineke geradezu genannt werden: Lehre von Gott (dem Vater), Gott dem Sohne und Gott dem Geiste. Denn es wird dadurch, was bei dem Wortgebrauch an so hervortretender Stelle lieber zu vermeiden ist, der Bedeutung vorgegriffen, die jene Namen in der Lehre von der inneren Dreiheit des göttlichen Wesens für sich in Anspruch nehmen. Allerdings pflegen nach altem Gebrauch, der, wie auch wir uns wissenschaftlich davon überzeugen werden, an sich selbst in dem organischen Zusammenhange beider, der Wesenstrias und der Offenbarungstrias, seine gute Berechtigung hat, die nämlichen Ausdrücke auf beide angewandt zu werden, und gerade jene obigen, in der Kirche als typisch geltenden sind, wie man weiss, zunächst von der Offenbarungstrias entnommen. Aber da sie einmal doch die gleiche Geltung auch für die Wesenstrinität behaupten, so bleibt es ein Uebelstand, wenn sie auf eine wissenschaftliche Eintheilung angewandt werden, die sich ganz nur auf die Offenbarungstrinität bezieht.

ERSTER THEIL.

T H E O L O G I E.

ERSTER ABSCHNITT.

Philosophische Voruntersuchung. Der wissenschaftliche Beweis vom Dasein Gottes.

---

296. Alle religiöse Erfahrung und aller Inhalt der göttlichen Offenbarung hängt zwar nicht subjectiv, wohl aber objectiv an dem Begriffe des einigen, lebendigen und persönlichen Gottes. Er wäre nicht, was er ist, ohne diesen Gott, und er kann nicht erkannt werden als das was er ist, ohne die vorgängige Erkenntniss dieses Gottes. Diese gegenständliche Abhängigkeit der Erkenntniss aller Inhaltsbestimmungen der religiösen Erfahrung von der Erkenntniss Gottes dürfen wir anerkennen und gelten lassen, völlig unbeschadet der umgekehrten Abhängigkeit dieser Erkenntniss von der Thatsache der religiösen Erfahrung, sowohl der subjectiven psychologischen, als auch der objectiven geschichtlichen. Denn wie Aristoteles mit Recht in aller auf Erkenntniss gerichteten Verstandesthätigkeit das für uns Erste unterscheiden lehrt von dem an sich Ersten, welches nothwendig auch für den gegenständlichen Zusammenhang der Wissenschaft das Erste ist: so hat dieser Unterschied auch für die theologische Erkenntniss seine Giltigkeit. Die Thatsachen der religiösen Erfahrung, der göttlichen Offenbarung, sie sind als unmittelbar Gegebenes in dieser Erkenntnisssphäre unzweifelhaft das Erste für uns, aber der Sache nach ist ihr Inhalt bedingt und vermittelt durch Wahrheiten, die zwar in sie eingeschlossen, aber nicht unmittelbar in Gestalt wissenschaftlicher Erkenntniss durch sie gegeben sind.

Wir berühren hier nochmals das so vielfach besprochene Verhältniss von Glauben und Wissen (*πίστις* und *γνῶσις*, *fides* und *intellectus*); wir berühren es in ausdrücklicher Beziehung auf die methodologische

Frage, auf die aus der richtigen Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses nicht selten falsche Schlüsse gezogen werden. Weil der Glaube, das heisst die religiöse Erfahrung, für das Subject das nothwendig Erste ist und nur aus ihm das Wissen sich entwickeln kann: so meint man daraus schliessen zu dürfen, dass die Gestalt der Unmittelbarkeit, in welcher sich die Gegenstände des religiösen Wissens dem Glauben darbieten, auch für die Ordnung des Wissens den schlechthinigen Anfang oder Ausgangspunct bezeichnen müsse. Man meint, mit andern Worten, die Forderung einer analytischen Methode daraus ableiten zu müssen, während wir dagegen schon oben in der Einleitung die synthetische für die allein richtige und sachgemässe der Wissenschaft erkannt haben (§. 288). Uebrigens zeigt die Geschichte unserer Wissenschaft, dass jeder Versuch, die analytische Methode durchzuführen, immer sehr bald auf die synthetische zurückzuführen pflegt. Denn um auch in analytischer Weise richtig verfahren zu können, darf man nicht bei einer einzelnen Erfahrungsthatsache, nicht bei einem einzelnen Momente der göttlichen Offenbarung nach Willkühr beginnen; man muss das Ganze dieser Thatsachen und ihres Inhalts sich vor Augen halten. Hat man aber einmal in lebendiger Vorstellung dieses Ganze beisammen: so macht sich dann die natürliche Ordnung und der gegenständliche Zusammenhang der Inhaltsbestimmungen von selbst gelten, und das System schiesst dann wohl in um so frischerer, naturwüchsigerer Gestalt hervor, je weniger berechnete Absichtlichkeit dabei obgewaltet hatte.

297. Weil an dem Begriffe Gottes aller andere Inhalt religiöser Erfahrung hängt; weil er durch ihn in allen seinen Theilen bedingt und begründet ist: so muss die Wissenschaft von ihm ausgehen, obgleich er nur an sich selbst, nicht auch beziehungsweise für uns, für den Standpunct unserer religiösen Erfahrung und unserer Erfahrung überhaupt, ein Unmittelbares und Voraussetzungsloses ist. Weil er aber dieses Letztere nicht ist, so darf sie nicht ihrerseits seine gegenständliche Wahrheit als etwas unmittelbar Gewisses, unmittelbar durch die Erfahrung als solche Gegebenes hinnehmen oder voraussetzen. Sie muss sich vielmehr an ihrem Beginn aus der reinen Vernunftspeculation und aus der allgemeinen philosophischen Weltbetrachtung die Erkenntnissbestimmungen zum Bewusstsein bringen, welche sie dazu berechtigen, jenem Begriffe, dem vom Standpuncte der blossen Erfahrung aus eine objective Bedeutung oder Giltigkeit nicht ohne Weiteres würde beigemessen werden können, nichts destoweniger eine solche zuzuschreiben.

298. Aus diesem Grunde ist dem eigenthümlich theologischen Inhalt dieses ersten Theiles unserer Wissenschaft eine Voruntersuchung

suchung allgemein philosophischen Inhalts voranzuschicken, welche theils die allgemeine Möglichkeit eines derartigen Erkenntnissgegenstandes aufzuzeigen hat, wie nach den Aussagen des Glaubensbewusstseins die Gottheit dies sein würde, theils die Stelle im Bereich unserer Erfahrung nachzuweisen, wo wir die Verwirklichung dieser Möglichkeit, dafern es eine solche giebt, zu suchen haben. Da der zweite Theil dieses Geschäfts bereits durch unsere Einleitung erledigt ist, so wählen wir für den ersten die Form, welche in den meisten sowohl der älteren als auch der neueren Darstellungen der christlichen Glaubenslehre, insofern dieselben einer derartigen Betrachtung überhaupt Raum geben, dafür die herkömmliche ist. Es pflegt nämlich solche Voruntersuchung aufzutreten in Gestalt entweder unmittelbar einer Beweisführung für das Dasein Gottes, oder, was meist bei den Neueren an deren Stelle tritt, einer Kritik der Beweise, die von den Philosophen für das Dasein Gottes versucht worden sind.

Bereits Johannes von Damaskus eröffnet seine Darstellung des orthodoxen Glaubens mit einer *ἀπόδειξις ὅτι ἐστὶ θεός*. Aehnlich die systematischen Werke der Scholastiker. So hier wie dort ist der Inhalt der Beweisführung ein wesentlich speculativer; dieselbe geht auf die allgemeinsten Grundwahrheiten der reinen Vernunftwissenschaft zurück und sucht aus diesen entweder allein oder in Verbindung mit Thatsachen der Erfahrung, der allgemeinen Erfahrung und auch der besonderen religiösen, das was erwiesen werden soll, zu erschliessen. Auch in den systematischen Werken der protestantischen Theologie wird wenigstens des Problems einer Beweisführung für das Dasein Gottes aus der Vernunft und der allgemeinen Erfahrung überall gleich im Beginn der Lehre von Gott gedacht; doch finden wir hier auf die Ausführung nur ein geringes Gewicht gelegt, und die Behauptung wagt hervorzutreten (so z. B. schon in der Dogmatik des 17. Jahrhunderts bei Baier), dass der Christ das Dasein Gottes als unmittelbare Glaubenswahrheit voraussetzen vielmehr, als beweisen müsse. Auch die katholische Theologie findet sich veranlasst, die Frage aufzuwerfen, ob, das Dasein Gottes erweisen wollen, nicht dem Zweifel mehr als billig Raum geben heisse (vergl. hierüber Petavius). — Wie in der neueren Theologie von der Philosophie aus der Zweifel an der Gehörigkeit des Unternehmens jener Beweisführung geweckt und genährt worden ist, bedarf hier keiner Ausführung. Die entschiedene Ablehnung desselben tritt bei Schleiermacher als unleugbar richtige Consequenz der Ansicht auf, welche die Glaubenslehre als eine rein empirische Wissenschaft behandelt, und alle speculativen Elemente daraus entfernt wissen will. Dass eben dieser Standpunct eigentlich auch die Forderung eines anderen Anfangs der Wissenschaft, einer anderen Anordnung der Materien innerhalb ihres Verlaufes mit sich brächte, eines der unmittelbaren re-

ligiösen Erfahrung in der Gestalt, welche sie „innerhalb einer bestimmten kirchlichen Gesellschaft hat," näher liegenden: dies hat Schleiermacher wohl eingesehen, und er hat dieser Einsicht offenbar nur aus Gründen ähnlicher Art keine Folge gegeben, wie jene waren, welche ihn abhielten, die Sätze seiner Glaubenslehre ausschliesslich in Gestalt von „Beschreibungen menschlicher Zustände" auftreten zu lassen (vergl. §. 272). Die Stelle der Beweise für das Dasein Gottes soll nach ihm die „Anerkennung" vertreten, „dass das ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl eine wesentliche Lebensbedingung sei." — Die Wahrheit, welche der in neuerer Zeit von so vielen Seiten erhobenen Polemik gegen den Gedanken eines wissenschaftlichen Beweises für das Dasein Gottes zum Grunde liegt, wird von mir keineswegs verkannt. Es ist nicht blos diese, dass es für das einfach gläubige Gemüth einer solchen nicht bedarf. Auch die Wissenschaft vermag den Beweis nur dadurch zu vollenden, dass sie über die Form des Beweises hinausgeht, und Erfahrungsthatsachen aufzeigt, in denen sich diese Form aufhebt. Aber eben um für diese Thatsachen das richtige Verständniss zu gewinnen, muss sie durch die Form des Beweises hindurchgehen. Oder vielmehr, sie muss ein Bewusstsein darüber gewinnen, wie alle aussertheologische Erkenntniss auf dem philosophischen Standpuncte von selbst die Natur eines Weges zur Gotteserkenntniss annimmt. Nicht dieser Weg selbst, nur das Ziel des Weges liegt innerhalb des Erfahrungsgebietes, aus welchem die Glaubenslehre, auch wenn sie sich über seine Beschaffenheit schon verständigt hat, doch eben um den Weg und durch den Weg das Ziel zu gewinnen, für einige Augenblicke heraustreten muss. Die Beweisführung für das Dasein Gottes in diesem Sinne gehört wesentlich zu den Momenten, wodurch die Philosophie des Christenthums sich nach unserer oben (§. 262) ausgesprochenen Forderung von dem theologischen und philosophischen Dogmatismus ausscheidet und den im wahren Wortsinn kritischen Standpunct einnimmt. Denn Dogmatismus ist es, wenn Erfahrungsthatsachen irgend welcher Art, religiösen so gut wie gemein sinnlichen, eine gegenständliche Wahrheit zugeschrieben wird ohne vorgängige Einsicht in die vernunftmässige Möglichkeit ihres objectiven Daseins. Dogmatismus ist jede, nicht durch ein Bewusstsein, dessen Inhalt über die Erfahrung hinausgeht, ausdrücklich vermittelte empirische Assertion, wenn sie mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftritt. Kant selbst ist mit dem Ergebnisse seines „moralischen" Beweises in den Dogmatismus zurückgefallen, nicht *obgleich*, sondern eben *weil* er die Möglichkeit eines theoretischen Beweises für das Dasein Gottes geleugnet hatte.

299. Nur auf den Inhalt dieser Vorbetrachtung, auf den philosophischen Beweis für das Dasein Gottes und auf die Kritik der von Theologen und Philosophen versuchten Beweise, würde der Begriff einer *natürlichen*, *rationalen* oder *philosophischen* Gottes-

erkenntniss Anwendung leiden, wenn durch diese Worte ein richtig gestellter Gegensatz zur offenbarten Gotteserkenntniss, das heisst zur Gotteserkenntniss aus specifisch religiöser Erfahrung bezeichnet würde. Wir auf unserem Standpuncte können nicht zugeben, dass die letztere, die gemeinhin so genannte positive Gotteserkenntniss, in geringerem Grade den Charakter einer natürlichen, vernünftigen und philosophischen trage, während wir umgekehrt jener vorreligiösen die Selbstständigkeit nicht beilegen können, welche ihr von denjenigen zugeschrieben worden ist, die aus ihr eine besondere Wissenschaft haben machen wollen. Sollte eine besondere Wissenschaft der nur rationalen, nicht zugleich positiv religiösen oder christlichen Gotteslehre unter den philosophischen Disciplinen ihre Stelle finden: so würde solche als in Eins zusammenfallend mit der reinen Vernunftspeculation oder Metaphysik zu denken sein, die, wie wir alsbald uns überzeugen werden, auch zu dem Beweise für das Dasein Gottes die Grundlage und den Ausgangspunct abgiebt.

Der Gegensatz von natürlicher und positiver oder von philosophischer und theologischer Gotteserkenntniss ist besonders seit der Cartesischen Zeit mehr, als früher, in den Vorgrund getreten. Die frühere Theologie sowohl als auch Philosophie hat ihn zwar auch gelten lassen, aber, einige vereinzelt gebliebene Denker ausgenommen (z. B. Nik. Taurellus, und noch früher Raimund von Sabunde), in die Abtrennung beider Elemente ein geringeres Interesse gelegt. In dem Begriffe der natürlichen Gotteserkenntniss wurden öfters die zwei Elemente, das apriorische und das aposteriorische, ausdrücklich unterschieden. So lautet z. B. bei Hollazius gleich die Definition der natürlichen Theologie: *qua Deus tum ex notitiis insitis, tum ex notitia rerum creatarum innotescit;* und in ähnlichem Sinn wird weiterhin eine *notitia Dei naturalis insita* und eine *acquisita* unterschieden. Eine schiefe Stellung aber und eine misverstandene Bedeutung hat jener Gegensatz erhalten insbesondere durch die vorwaltende supernaturalistische Ansicht des Offenbarungsbegriffs. Durch diese nämlich wurde zwar nicht nothwendig, nicht für alle Bekenner der göttlichen Offenbarung, die Wahrheit einer nicht offenbarten Gotteserkenntniss in Abrede gestellt; aber es wurde zu einem Interesse für die philosophische Wissenschaft gemacht, die sich stets zu jenem Begriffe in einem Widerspruch, wenn auch nicht immer in einem eingestandenen befand, so viele Inhaltsbestandtheile als möglich von dem Offenbarungsgebiete in das der natürlichen Erkenntniss herüberzuziehen. Solches Interesse fällt hinweg, wenn der Offenbarungsbegriff von vorn herein, wie es in unserer Einleitung geschehen ist, in einer mehr rationalen Weise gefasst wird, die es zulässt, seinen Inhalt mit der ausdrücklichen Anerkennung, dass er aus der Quelle der Offenbarung fliesst, doch als

einen Gegenstand philosophischer Erkenntniss zu behandeln. Dann wird die Philosophie ohne eigene Beschämung eingestehen können, dass sie, oder dass die natürliche Vernunft ohne Offenbarung eine Gotteserkenntniss im vollen und eigentlichen Wortsinn nicht besitzt, eine Erkenntniss des lebendigen und persönlichen Gottes, der, um erkannt zu werden, sich offenbaren muss in der lebendigen Weise, durch die eben eine specifisch religiöse Erfahrung, eine positive Religionserkenntniss begründet wird. Auf der andern Seite wird eben dadurch ein organischer Zusammenhang ermöglicht zwischen aussertheologischer Erkenntniss und theologischer. Es eröffnet sich eine Aussicht in die Möglichkeit, auch dasjenige Wissen, welches nicht unmittelbar den sich offenbarenden Gott zu seinem Gegenstande hat, doch zum Begriffe dieses Gottes in eine Beziehung zu setzen, die ihm auch seinerseits in gewissem Sinne den Charakter einer Gotteserkenntniss, und zugleich die Bedeutung giebt, die eigentlich theologische Erkenntniss wissenschaftlich zu bedingen. — Eine derartige Ansicht von der *Notitia Dei naturalis,* dem *Lumen naturale,* der *Lex naturalis,* die Anerkennung des *Testimonium animae naturaliter Christianae,* ist auch der alten Theologie nicht fremd, die, wohl eingedenk der Aussage des Apostels (Röm. 1, 19 f.), zu jenem *salto mortale* in das „christliche Bewusstsein," welches man neuerdings als die Bedingung ächter dogmatischer Wissenschaft gelten machen will, sich keineswegs entschliessen mochte. Sie suchte einen Weg, der zum Christenthum, zum christlichen Gottesbewusstsein führt, und sie fand, dass im Innern des Geistes, im eigenen Wesen der menschlichen Seele solcher Weg gebahnt sei. „Sie selbst," so sagt in diesem Sinne von der Seele Athanasius (*c. Gent.* 33), „sie selbst wird sich der Weg, indem sie nicht von Aussen, sondern aus ihr selbst die Erkenntniss und den Begriff des Wortes der Gottheit entnimmt." Aber was solchergestalt der Weg ist, das soll nicht als das Ziel, auch nicht als ein blos vorläufiges, für unsere Wissenschaft betrachtet werden. Denn ihr ist es aufgegeben, nach Tertullians Worten (*de Spect.* 2): *penitus Deum nosse, non naturali jure, sed familiari, non de longinquo, sed de proximo.* Die mittelalterlichen Philosophen nahmen keinen Anstand, selbst eine vollständige natürliche Erkennbarkeit Gottes zu behaupten, und Gott das am meisten Erkennbare, den Grund alles Erkennens und aller Erkennbarkeit zu nennen, der in jedem Object der Erkenntniss erfasst werde, wie das Licht in jedem Objecte des Sehens (vergl. z. B. die von Ritter, Gesch. d. Philosophie, VIII, S. 196 und 432, und von Baur, Gesch. d. Dreieinigkeitslehre II, S. 622 f. angeführten Stellen des Albertus Magnus und des Duns Scotus).

300. Das Dasein Gottes zu erweisen, haben Theologen und Philosophen eine Vielheit von Wegen versucht, Einige in ausschliessendem Sinn, mit ausdrücklicher Verwerfung der von Andern betretenen, nicht Wenige aber in der Meinung, dass man mit

gleichem Erfolg auf verschiedenen wissenschaftlichen Wegen zu dem gestellten Ziele müsse gelangen können. Beiden, den Einen wie den Andern, gilt der Begriff Gottes als solches Ziel, in dem Sinne, dass sie ihn als gegeben schon vor dem Beweise in reiner Vernunft oder in göttlicher Offenbarung voraussetzen, und von Aussen dazu die Forderung des Beweises für sein Dasein herzubringen. Wir brauchen nicht zu erinnern, dass nicht in diesem Sinne sich für uns die Forderung der Voruntersuchung ergeben hat, welche hier an die Stelle jenes Beweises treten soll. Uns gilt nur der Beweis für den rechten, der den Begriff der Gottheit zugleich mit der Gewissheit ihres Daseins für das wissenschaftliche Bewusstsein entstehen lässt, und jenes Verhältniss der Aeusserlichkeit beseitigt, welches die früheren Beweise zwischen dem Begriffe Gottes und der Frage nach seinem Dasein bestehen liessen.

301. Mit der Aeusserlichkeit der bisher üblichen Beweisformeln wird auf dem philosophischen Standpuncte der ächten Glaubenswissenschaft auch der Schein ihrer äusserlichen Vielheit, ihr zufälliges Nebeneinandersein verschwinden. Das Verfahren, wodurch diese Wissenschaft mittelst Rückblicks auf die Ergebnisse der reinen Vernunftwissenschaft und der philosophischen Welterkenntniss den Besitz der Voraussetzungen gewinnt, auf denen die wissenschaftliche Möglichkeit der ihr eigenthümlichen Erkenntniss beruht, — dieses Verfahren ist seiner Natur nach nur ein einiges und kann, wenn es nicht seine Bestimmung verfehlen soll, nicht willkührlich mit einem anderen vertauscht werden. Immerhin jedoch lassen sich in diesem Verfahren gewisse Stadien unterscheiden, und man kann, wenn man will, diese Stadien mit den verschiedenen, verschieden benannten Beweisen, deren man sich sonst für das Dasein Gottes bedient hat, in Vergleichung bringen.

302. In diesem Sinne ist von der neueren Philosophie zu wiederholten Malen der Versuch gemacht worden, die verschiedenen sogenannten Beweise als zusammengehörige, gegenseitig einander theils fordernde, theils ergänzende Stücke eines und desselben wissenschaftlichen Beweisverfahrens darzustellen. Als solche können sie zwar nur dann mit Wahrheit sich gelten machen, wenn sie die Gestalt, in der wir sie einzeln auftreten sehen in der Geschichte der früheren Philosophie, einen jeden mit dem Vorgeben, für sich allein der ganzen Aufgabe eines wissenschaftlichen Beweises zu genügen, mit einer anderen, nach Maassgabe der Forderungen, die wir

an das in sich einige und ungetheilte Beweisverfahren stellen müssen (§. 300), modificirten vertauschen. Indess bleibt auch in dieser umgewandelten Gestalt der Charakter der früheren Beweisformeln noch immer kenntlich genug; und so werden denn im Nachfolgenden auch wir die Hauptmomente oder Hauptstadien unserer, solchem Beweisverfahren gewidmeten Betrachtung an die bekannten Namen der geschichtlich gewordenen Hauptbeweise anknüpfen, ohne jedoch auf das Zusammentreffen mit ihnen mehr Werth, als billig zu legen.

Der Gedanke, aus den verschiedenen sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes ein wissenschaftliches Ganze zu bilden, regt sich schon bei Kant. Von eben diesem Philosophen schreiben sich auch die Namen her, die seit ihm zu allgemein gebräuchlichen Kunstausdrücken geworden sind. Die in mehrfacher Beziehung wichtige und bedeutende Schrift aus Kants früherer Zeit, die über seinen späteren epochemachenden Arbeiten nicht übersehen werden sollte: „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes," behandelt den „ontologischen" und den dort noch sogenannten „kosmologischen" (d. i. nach der späteren Terminologie den „physikotheologischen") Beweis als nothwendig zu einander gehörige Ergänzungsstücke. Auch die nachfolgenden Darstellungen in den drei Vernunftkritiken verlieren, ungeachtet der negativen Ansicht über das Ergebniss der rein speculativen oder theoretischen Beweise, den einheitlichen Gesichtspunct nicht aus dem Auge. Schon in der Kritik der reinen Vernunft wird das gegenseitige Verhältniss und die dadurch bestimmte Abfolge der verschiedenen Beweismomente in allen Hauptpuncten richtig festgestellt, und das positive Moment des ethikologischen Beweises, welches dort dem negativen Ergebnisse der Kritik der übrigen einfach gegenübergestellt ist, erhält in der Kritik der Urtheilskraft eine Ausführung, die es als durch den Gedanken des physikotheologischen Argumentes vermittelt erscheinen lässt. — Später haben Hegel in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen und in einer ausführlichern, unvollendet gebliebenen Abhandlung, und Daub in einer eigens diesem Gegenstand gewidmeten Vorlesung, deren Abdruck seinen Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik beigefügt ist, die vollständige Ineinanderarbeitung des Materials jener Beweise unternommen; Beide in sehr von einander abweichender Ausführung, obgleich in der Hauptsache von einem und demselben speculativ-theologischen Standpunct aus. Beide stellen in der Hauptsache, Hegel jedoch mit grösserer Consequenz und Entschiedenheit, als Daub, mit dem Sinne zugleich auch die Ordnung Kants auf den Kopf, und machen das ontologische Argument zum letzten, die Beweisführung vollendenden; charakteristisch für den Standpunct des strengen speculativen Rationalismus, dem beide Denker angehören. Unabhängig von Beiden, und schon damals von einem wesentlich veränderten Standpunct, unternahm die gleiche Arbeit der

Verfasser des gegenwärtigen Werkes in seiner Schrift: „Die Idee der Gottheit,“ die er jedoch nicht frei sprechen kann von dem Tadel, dem historischen Material Gewalt angethan, und den Beweisformeln älterer Philosophen einen Sinn untergelegt zu haben, der ihnen fremd ist. Mehr, als auf die genannte Schrift, darf ich mich auch im Gegenwärtigen auf die den „Sendschreiben über das philosophische Problem der Gegenwart“ einverwobene Abhandlung über die Beweise für das Dasein Gottes (S. 148 ff.) zurückbeziehen. Dort ist, namentlich in historisch-kritischer Beziehung, Manches vollständiger begründet und weiter ausgeführt, was ich im Nachfolgenden nur kurz werde andeuten können.

A) Der ontologische Beweis.

303. Ausdrücklicher, als andere Wissenschaften, findet die philosophische Theologie sich genöthigt, sogleich an ihrem Anfang auf die Frage nach dem allgemeinen Grund der Gewissheit, die wir von dem Dasein der Dinge ausser uns haben oder zu haben glauben, zurückzukommen. Zwar ist ohne die gründliche Beantwortung dieser Frage überhaupt nicht im wahren Wortsinn eine philosophische Erkenntniss möglich; denn jede angeblich philosophische Wissenschaft wird zum Dogmatismus (§. 262), die sich nicht auf eine solche Antwort stützt, oder derselben entrathen zu können meint. Doch kann dieselbe in vielen Fällen der wissenschaftlichen Betrachtung eines Gegenstandes stillschweigend vorausgesetzt werden; da nämlich, wo der Gegenstand unmittelbar durch Erfahrung gegeben ist, so dass die Frage nach seinem Dasein mit der allgemeinen Frage nach dem gegenständlichen Dasein der Inhaltsbestimmungen unserer Erfahrung zusammenfällt. Dies aber ist nicht der Fall, in welchem sich die Wissenschaft hinsichtlich des Begriffs der Gottheit befindet; wie eben schon aus der Aufgabe erhellt, die ihr gestellt ist, für den Inhalt dieses Begriffs einen Beweis seines Daseins zu geben.

304. Die Beziehung, in welcher die Frage nach dem Dasein Gottes, oder genauer, nach dem wissenschaftlichen Grunde unseres Glaubens an dieses Dasein, zu der allgemeinen Frage nach dem Grunde unseres Glaubens an das Dasein der Dinge ausser uns steht: sie ist zu allen Zeiten für die philosophische Speculation eine Veranlassung gewesen, beide Fragen mit einander in Verbindung, ja nicht selten sie geradezu als eine und dieselbe zu behandeln. Aus dieser Ineinsbildung der zwei Probleme ist eine eigenthümliche Gestalt des Beweises für das Dasein Gottes hervorgegangen: dieselbe, die man seit Kant mit dem Namen der ontologischen zu bezeichnen

pflegt. Auch wir bedienen uns dieses Ausdrucks, jedoch, wie es die allgemeine Stellung unserer Aufgabe in diesem Theile unserer Betrachtung mit sich bringt (§. 301 f.), nicht für einen besonderen, in seiner Besonderheit selbstständigen Beweis, sondern für denjenigen Theil des allgemeinen Beweisverfahrens, welcher das Verhältniss des Gottesbegriffs zum Grunde der Gewissheit des Daseins überhaupt zu erörtern hat.

305. „In der That würde man es nie versucht haben, aus einer willkührlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes herauszuklauben, wäre nicht das Bedürfniss unserer Vernunft, zur Existenz irgend etwas Nothwendiges anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da diese Nothwendigkeit unbedingt und *a priori* gewiss sein muss, gezwungen worden, einen Begriff zu suchen, der einer solchen Forderung ein Genüge thäte und ein Dasein völlig *a priori* zu erkennen gäbe."*) Mit diesen Worten hat Kant, indem er den Gedanken eines selbstständigen ontologischen Beweises ablehnte, das Bedürfniss der Vernunft anerkannt und richtig bezeichnet, aus welchem durch eine dem Bewusstsein solches Bedürfnisses nahe liegende Verirrung dieser Gedanke entsprossen ist. Das Bedürfniss bleibt und behält seine Macht, auch wenn der zunächst aus ihm hervorgegangene Versuch fehlgeschlagen ist, und die Aufgabe seiner ächt wissenschaftlichen Befriedigung führt, wenn auch nicht so unmittelbar durch sich selbst, und auf so kurzem Wege, wie man es eine Zeitlang hoffte, allerdings dem Ziele einer wissenschaftlichen Beweisführung für das Dasein Gottes zu.

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 464 der Hartenst. Gesammtausg.

306. Jene Nothwendigkeit nämlich, welche irgend einem Begriffe zuzuschreiben, oder für die ein Dasein aufzusuchen, dem sie unbedingt und völlig *a priori* zugeschrieben werden könne, die Vernunft sich nach dieser Bemerkung Kants gedrungen findet: was ist sie anders, als eben die Bedingung, an welche für den menschlichen Verstand die Gewissheit von dem Dasein der Dinge ausser ihm geknüpft ist? Die Vernunft nimmt, so bezeichnet uns Kant jenes durch das Bedürfniss ihr abgedrungene Verfahren, „zur Existenz" ein Nothwendiges an. Das heisst, die Existenz ist für sie eben nicht Existenz, sie ist nur flüchtige Erscheinung, in der empfindenden und vorstellenden Seele mit der Empfindung, mit der Vorstellung vorübergehend und in Nichts verschwindend, so lange der Verstand nicht

in der Erkenntniss eines schlechthin Nothwendigen, nicht nicht sein und nicht anders sein Könnenden, die er nicht aus sinnlicher Erfahrung, sondern allein aus reiner Vernunft als ein völlig Apriorisches geschöpft hat, die Bürgschaft gewinnt, durch die allein es ihm, sich der gegenständlichen Existenz des Existirenden zu versichern gelingen kann.

Ich weiss wohl, dass der Schluss, den die Worte dieses § enthalten, von Kant nicht mit klarem Bewusstsein gezogen worden ist. Wäre er es, so würde durch ihn die Kluft ausgefüllt worden sein, die in Kants Philosophie zwischen der Welt der Vernunft und jener des Verstandes besteht. Es würde an den Tag gekommen sein, dass jene Kraft des Verstandes, welche aus dem subjectiven Materiale der Sinnlichkeit mittelst der Kategorien oder allgemeinen Verstandesformen die Begriffe eines gegenständlichen Daseins bildet, nichts Anderes ist, als die „Vernunftidee," das heisst nach Kants eigener Bezeichnung, als jener Begriff eines unbedingt und *a priori* Nothwendigen, der in der hier angeführten Stelle als durch die Vernunft geforderte Voraussetzung aller Existenz bezeichnet wird. Es würde eben damit den Verstandesformen die Bedeutung, das wahre Wesen oder Ansich der Dinge auszudrücken, zurückgegeben worden sein, die ihnen eben nur durch jene unnatürliche Trennung von der Vernunft entzogen worden war. — Aber ich habe es demungeachtet für erlaubt gehalten, diese Betrachtung an jene Worte Kants anzuknüpfen, deren Sinn an sich selbst kein anderer sein kann, wenn auch seine Consequenzen nicht zu der Klarheit, die wir hier anstreben, entwickelt sind, und daher auch nicht zur positiven Anerkennung der Bedeutung des ontologischen Beweises geführt haben.

307. Der Gedanke dieses Nothwendigen ist, wie Kant richtig bemerkt hat, an sich selbst in der menschlichen Vernunft völlig unabhängig von dem Gottesbegriffe der religiösen Erfahrung. Er ist, als letzter Grund aller im Denken und Wissen der Vernunft erreichbaren Gewissheit, als der einfache Inhalt jenes noch ganz inhaltlos gedachten Begriffs der W a h r h e i t, von dem man mit Recht gesagt hat: er könne nur als seiend und nicht als nichtseiend gedacht werden, denn gesetzt, es gebe keine Wahrheit, so sei eben dies die Wahrheit, dass es keine Wahrheit gebe,*) von den Philosophen des Alterthums in abstracter Allgemeinheit gedacht worden; ohne alle directe Beziehung auf den christlichen oder einen dem christlichen irgendwie verwandten Gottesbegriff. Die Entwickelung, die er unter den Händen nicht Weniger, so in älterer wie in neuer Zeit gewonnen hat, sie hat ihn, weit entfernt, ihn diesem Begriffe dienstbar zu machen, häufig genug zu demselben in Widerspruch gesetzt.

Aber der Gottesbegriff ist seinerseits, so oft er aus der Region des Glaubens und der religiösen Erfahrung in die Region der Wissenschaft eintrat, immer bald seine Beziehung und Verwandtschaft zu diesem Gedanken gewahr geworden, und er hat sich zu ihm in das Verhältniss gesetzt, aus welchem in mannichfaltiger Gestalt die Versuche, seine eigene Wahrheit durch Vermittelung desselben zu erweisen, hervorgegangen sind.

*) *Qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse.* Dieser Satz des Thomas von Aquino (*Summ. Theol.* I, *qu.* 2, *art.* 1) kommt in mannichfaltigen Variationen bei mehreren Philosophen des Mittelalters vor. Auch hier war diesen Philosophen Augustinus, wenn nicht dem wörtlichen Ausdruck, so doch dem Sinne nach, vorangegangen.

Wir würden die ganze Geschichte der Philosophie erzählen müssen, wenn wir dem Gedanken des Absoluten, — dies nämlich ist der in der Philosophie, namentlich der neueren, gebräuchlich gewordene Name für das Nothwendige, durch dessen Begriff die Erkenntniss des Wirklichen sich für die denkende Vernunft vermitteln soll, — in alle Phasen seiner geschichtlichen Erscheinung nachgehen wollten. Denn er ist recht eigentlich das Grundthema aller Philosophie, das grosse Problem, dessen Lösung in ihrer gesammten Entwickelung angestrebt wird. Eben so wenig glaube ich hier bei den bekannten geschichtlichen Gestalten des ontologischen Beweises, der Anselmischen, der Cartesischen u. s. w. verweilen zu dürfen. So gross auch das Ansehen war, in das sich diese Beweisformeln zu verschiedenen Zeiten gesetzt haben, und so bedeutend auch ihr wirklicher Einfluss auf den Entwickelungsgang der speculativen Theologie in mittlerer und neuerer Zeit: so haben doch zu allen Zeiten ihre Widerleger leichte Arbeit gehabt. Denn sie sind, wenn man aufrichtig sein will, doch nichts Anderes, als unbehilfliche und in Folge ihrer Unbehilflichkeit an's Sophistische anstreifende Versuche, den Gottesbegriff der religiösen Erfahrung auf die speculative Idee des Absoluten, oder diese auf jenen, zurückzuführen; sie haben immer nur dem Dogmatismus, dem theologischen oder dem philosophischen, Vorschub leisten können. Den Unterschied des Anselmischen Verfahrens von dem Cartesischen kann man etwa so bezeichnen, dass das erste von dem christlichen Gottesbegriffe, das letztere aber von dem speculativen Erkenntnissprobleme ausgeht (vergl. Philos. Problem d. Gegenw. S. 162 f.). Die Bedeutung dieses Unterschiedes kommt weniger in den beiderseitigen Beweisformeln selbst, als in demjenigen, was von den Nachfolgern beider Denker daran geknüpft ist, zu Tage. Die Systeme eines Malebranche und eines Spinoza sind recht eigentlich als die consequente wissenschaftliche Ausführung der Cartesischen Beweisformel anzusehen, während die Spuren der Anselmischen sich weit durch die speculativ theologischen Lehren eines Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Scotus verfolgen

lassen. Dass übrigens diese ganze, durch die speculative Theologie der christlichen Schulen so weit verzweigte Richtung zuletzt in Augustinus wurzelt, namentlich in den von platonischer Philosophie erfüllten Schriften seiner frühern Periode, den Büchern *de libero Arbitrio de vera Religione* u. s. w.: auch dies darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden.

308. Diese Versuche sämmtlich, aus dem Begriffe der Gottheit den Begriff der Nothwendigkeit ihres Daseins, oder umgekehrt, aus dem abstracten Begriffe der dem Denken der reinen Vernunft inwohnenden Wahrheit und Nothwendigkeit den Begriff der Gottheit herauszufinden, müssen für den Standpunct der Wissenschaft als verfrühte und darum als nothwendiger Weise mislingende bezeichnet werden. Sie müssen so lange als solche bezeichnet werden, so lange es nicht gelungen ist, über das allgemeine Wesen dieser Denknothwendigkeit und über ihr Verhältniss zur erfahrungsmässigen Wirklichkeit des Daseins von ihrem eigenen Standpunct aus, das heisst vom Standpunct reiner Vernunfterkenntniss, die klare Einsicht zu gewinnen, die nicht eher als gewonnen erachtet werden kann, als bis die philosophische Wissenschaft aufgehört hat, in der Weise, die wir oben bezeichneten (§. 262 f., 271 ff.), der Herrschaft des Dogmatismus unterworfen oder stets wiederkehrenden Rückfällen unter dieselbe ausgesetzt zu sein.

Es wird aus der nachfolgenden Erörterung klar werden, dass die eigentliche Wurzel des philosophischen Dogmatismus selbst keine andere ist, als eben die Unkenntniss der wahren Bedeutung der Vernunftnothwendigkeit und die aus dieser Unkenntniss stammende falsche Anwendung ihres Begriffs. Die Aufgabe der Vernunftkritik, welche Kant dem Dogmatismus entgegenstellt, hat zu ihrem nächsten Ziel die richtige Erkenntniss dieser Bedeutung, und sie würde von Kant wirklich schon gelöst, der Dogmatismus wirklich schon beseitigt worden sein, wenn nicht das vorhin (§. 306 Anm.) erwähnte Misverständniss in Kants Philosophie Platz ergriffen hätte.

309. Wer aus dem Standpuncte der Erfahrung, gleichviel ob der sinnlichen oder einer übersinnlichen, die Frage nach der Natur des Nothwendigen und nach den allgemeinen Bedingungen der Nothwendigkeit aufwirft: der wird sich leicht versucht finden zu einer Verleugnung wenn nicht des Begriffs der Nothwendigkeit überhaupt, so doch seiner selbstständigen, nur auf inneren Bedingungen, nicht auf solchen, die nicht seine eigenen sind, beruhenden Wahrheit. Denn nirgends zeigt uns die Erfahrung ein an und für sich selbst Noth-

wendiges. Die Nothwendigkeit, welche sie zur Erkenntniss bringt, ist überall nur eine Nothwendigkeit des Zusammenhangs oder der Verbindung des von ihr Gegebenen: sie nennt nothwendig das durch einen solchen Zusammenhang, durch das Vorangehen von Gründen oder Ursachen, Gesetzte oder Geforderte. Und so trifft ihr Begriff der Nothwendigkeit wesentlich mit dem Begriffe des Gesetzes zusammen, dem sie ein Dasein, eine Existenz nicht an und für sich selbst, sondern nur an den Dingen zuschreibt, die unter dem Gesetze stehen, und eine Geltung nur für das Geschehen, das von diesen Dingen ausgeht oder sie betrifft, und eben durch das Gesetz bedingt ist, dessen Dasein sich damit so zu sagen als eine Ergänzung des Daseins der erfahrungsmässig gegebenen Dinge darstellt.

310. Nur der Begriff des Gesetzes also ist es, der auf dem Standpuncte, welchen das natürliche, nur mit Thatsachen der Erfahrung beschäftigte Bewusstsein einnimmt, der philosophischen Speculation einen Angriffspunct darbietet, wenn sie es unternimmt, die Idee des Absoluten auf diesem Standpunct einzuführen. Nicht als ob dieser Begriff an sich selbst schon, so wie er auf diesem Standpunct von dem nur empirischen Verstande gefasst wird, unmittelbar mit der Idee des Absoluten zusammenträfe. Das Gesetz, obgleich für ihn das alleinige Princip oder der Quell aller Nothwendigkeit, stellt sich ihm doch mit nichten an und für sich selbst schon von vorn herein als ein Nothwendiges dar. Es gilt ihm, da wo es für den Verstand selbst Gegenstand einer Erfahrung wird und nicht blos der unbewusste Hintergrund der Erfahrung bleibt, eben nur als ein Gesetztes, das heisst als ein Gegebenes in ganz entsprechendem Sinne, wie die Dinge, die von dem Gesetze beherrscht, die Bewegungen und Veränderungen, die, bedingt durch das Gesetz, durch andere Bewegungen und Veränderungen in den Dingen verursacht sind.

311. So als ein Gegebenes, als ein nur Thatsächliches, Wirkliches und Wirkendes und durch sein Wirken eine relative Nothwendigkeit Bedingendes, nicht aber selbst als ein unbedingter Weise Nothwendiges erscheinen dem empirischen Verstande zunächst auch die Gesetze seines eigenen Denkens. Er stellt dieselben, so wie er sie durch Selbstbeobachtung in seinem Inneren findet, den Gesetzen, deren Wirken er in der äusseren Natur wahrnimmt, als ein dem allgemeinen Wesen nach Gleichartiges gegenüber, bedingend und beherrschend die inneren Vorgänge des Erkennens auf entsprechende Weise, wie jene die äusseren Vorgänge des Seins. So hier wie dort

würde er sich, statt der Gesetze die er kennt, die er selbst nur allmälig auf dem Wege der Erfahrung und der Beobachtung kennen lernt, gar wohl auch andere Gesetze, oder auch das Nichtsein aller Gesetze als möglich denken können. Er bleibt weit entfernt davon, diese Gesetze für Etwas zu erkennen, das schlechterdings sein muss, und so sein muss, wie es ist.

312. Wenn aber solchergestalt weder die Gesetze des Seins, noch die des Erkennens, beide für sich abgesondert betrachtet, dem empirischen Verstande die Nöthigung auferlegen, über seinen Standpunct hinauszugehen und den Gedanken eines Unbedingten, einer unbedingten Nothwendigkeit als Grund der Gesetze zu denken: so drängt dagegen auch ihm dieser Gedanke sich auf, sobald er es versucht, über das gegenseitige Verhältniss dieser doppelten Gesetzesreihe sich in der Weise Rechenschaft zu geben, wie er es zu thun nicht umhin kann, wenn ihm nicht der objective Begriff der Gesetzmässigkeit des Daseins über dem subjectiven der Gesetzmässigkeit des Denkens ganz verloren gehen soll. Er hat in den Gesetzen des Daseins, als dem allein Beharrenden, allein sich Gleichbleibenden im Wechsel der sinnlichen Natur, die gegenständliche Wahrheit des erfahrungsmässigen Daseins zu erfassen gemeint, da er sich nicht verbergen kann, dass das einzelne Daseiende ihm nicht als solches, als ein Ansichseiendes oder Gegenständliches, sondern nur in Gestalt der Empfindung und Vorstellung, kurz einer subjectiven Zuständlichkeit gegeben ist. Aber auch diese Gesetze: was versichert ihn, dass sie nicht ein blosser Wiederschein der subjectiven Gesetze seines Denkens und Erkennens, also nicht ein wirklich Gegenständliches an den Dingen, und somit auch nicht dasjenige sind, wodurch ihm die Gegenständlichkeit der Dinge als solcher verbürgt werden kann?

Dass das wahrhaft Gegenständliche in unserer Erkenntniss der Dinge nicht ihre Erscheinung selbst ist, dass vielmehr diese Erscheinung so, wie wir sie wahrnehmen, ganz nur in uns vorgeht, als unsere Empfindung, unsere Wahrnehmung oder Vorstellung, und dass daher wahrhaft objective Bedeutung nur der Inbegriff der diese Erscheinung beherrschenden Gesetze für sich in Anspruch nehmen kann: dies kommt freilich nicht dem gemeinen Verstand in seinem gewöhnlichen, ausserwissenschaftlichen Treiben zum Bewusstsein. Aber der Verstand des empirischen Wissens bethätigt solches Bewusstsein dadurch, dass er, nur durch den natürlichen Instinct der Wahrheit, nicht durch ausdrückliche speculative Einsicht dazu vermocht, zum Gegenstand empirischer Wissenschaft nicht die Erscheinung als solche, sondern

eben nur das Gesetz der Erscheinung macht. Aber gerade indem er dies thut, behandelt der empirische Verstand auch das Gesetz der Erscheinung recht eigentlich als etwas lediglich Empirisches, nicht an und für sich Nothwendiges; wie denn diejenigen Gesetze, welche nur Gegenstand der verständigen Beobachtung und Empirie sind, in der That auch nur die Bedeutung eines Thatsächlichen haben. Der Verstand fällt eben damit jener Dialektik anheim, welche ihn aus seinem Standpunct heraus und dem speculativen zutreibt.

313. Die Uebereinstimmung zwischen den Gesetzen des Daseins und des Erkennens, die Möglichkeit einer Zurückführung nicht der ersteren auf die letzteren, sondern der letzteren auf die ersteren, welche der empirische Verstand hienach als unerlässliche Voraussetzung seiner Wahrheitsvorstellung fordern muss: Beides, und damit auch die höhere unbedingte Nothwendigkeit, welche hinter Beidem liegt und sich in Beidem ausdrückt, kommt ihm selbst zu gegenständlichem Bewusstsein zuerst in jener lediglich negativen Gestalt, welche die Logik mit dem Namen des S a t z e s v o m W i d e r s p r u c h e zu bezeichnen pflegt. Dass das sich selbst Widersprechende nicht ein Wahres und Wirkliches sein könne, dass es nicht nur für ihn nicht, sondern auch an und für sich selbst nicht ein Solches sein könne: dies erkennt der Verstand in dem entscheidenden Momente seiner Entwickelung, wo er sich der Möglichkeit eines empirischen Wissens mittelst der gegenständlichen Wahrheit von Gesetzen der Erscheinung zu versichern sucht, mit unbedingter apodiktischer Nothwendigkeit, und eben damit tritt ihm, noch in sehr dürftiger zwar, eben weil, wie gesagt, in blos negativer Gestalt, aber doch ihrem allgemeinen Wesen nach, die Idee des Absoluten ins Bewusstsein, in der er die Einheit seines subjectiven und seines objectiven Wissens finden soll.

Aristoteles, der Urheber der methodischen Empirie oder empirischen Wissenschaftlichkeit im menschlichen Geschlecht, ist es, der auch den Satz des Widerspruchs zuerst zum wissenschaftlichen Bewusstsein gebracht hat. Er hat damit die Idee des Absoluten nicht für die philosophische Speculation, — diese war längst zuvor in ihrem Besitz, — wohl aber für den empirischen Verstand als solchen entdeckt, und denselben, so weit er ihrer bedarf, in ihren Besitz gesetzt. Ich habe in einer diesem Gegenstand gewidmeten Abhandlung (Fichte's Zeitschr. IV, 1.) gezeigt, wie sowohl die Bedeutung dieses Gesetzes an sich selbst, als namentlich auch seine geschichtliche Bedeutung in jenem seinem Ursprung, wesentlich an dem Gegensatze hängt, dem es entgegengestellt ward, an der damals durch die Sophisten vertretenen Behauptung, dass

es nichts gegenständlich Festes und Sicheres in der Erkenntniss gebe, dass alles Sein nur flüchtiger Schein, alles vermeintliche Erkennen nur ein Erleben dieses Scheines sei. Es ist klar, dass, wenn diese Anschauung, wie sie danach strebte, in die allgemeine Denkweise übergegangen und zu unbestrittener Herrschaft über sie gelangt wäre, es dann zu keiner wissenschaftlichen Empirie hätte kommen können.

314. Was, in einen Begriff gefasst, sich nicht widerspricht, das nennt der Verstand, gleichviel ob dieser Begriff nach empirischer Methode aus wirklicher Anschauung hervorgebildet ist oder nicht, ein Mögliches. Der Begriff der Möglichkeit in diesem Sinne, der allgemeinen, unbedingten oder voraussetzungslosen Möglichkeit, ersetzt ihm in seiner Gedankensphäre die Idee des Absoluten, die er eben nur in dieser Gestalt zu fassen weiss. Nur sie ist für ihn das, was er schlechthin als seiend zu denken genöthigt ist, was er unter keiner Bedingung als nicht seiend, oder als anders seiend, denn es ist, zu denken vermag. Aber dieser Begriff der Möglichkeit, der sonach als einer und derselbe mit dem Begriffe der ganz nur negativ gefassten Nothwendigkeit sich erweist, ist für ihn ein völlig inhaltloser. Er gewinnt für seine Anschauung einen Inhalt, er gestaltet sich ihm zur realen Möglichkeit, nur wiefern er weiter umgrenzt wird durch die positiven Gesetze des Daseins und Erkennens, die der Verstand in beiden Regionen auffindet. Aber so gefasst ist er nicht mehr der voraussetzungslose und unbedingte. Diese reale Möglichkeit ist ihrerseits eine relative und empirische, eine Thatsache, wie andere Thatsachen nur in der Erfahrung vorgefunden, und darum auch nicht durch reine Vernunft als ein unter allen Bedingungen Denknothwendiges zu erkennen.

315. An die leere Stelle nun, welche für den empirischen Verstand durch den nackten Begriff der Denk- oder Daseinsmöglichkeit bezeichnet ist, die nur in der Abwesenheit des Widerspruchs besteht, — an diese Stelle unternimmt es die philosophische Speculation, ihren Begriff des Absoluten, das heisst des Denknothwendigen von positivem Gehalt, einzuzeichnen. Sie war es, welche dem Verstande die Bedeutung jenes Grundsatzes zum Bewusstsein brachte, die für ihn die einzige schmale Brücke schlägt über die Kluft, welche zwischen dem Subject und dem Object seines Denkens befestigt ist. Aber sie erkennt, indem sie dem Verstande diese Brücke baut, auch Udas nzureichende derselben. Sie erkennt, dass ein Wissen von gegenständlichem Gehalt, wie der Verstand es in dem Inhalt seiner

Erfahrung zu besitzen vermeint, bevor er durch die Speculation von der Nichtigkeit solches vermeintlichen Wissens unterrichtet war, nur durch eine hinter die Erfahrung, die als solche stets nur ein subjectives Wissen gewährt, zurücksteigende Denknothwendigkeit gewonnen werden kann, und zwar durch eine solche, die von den Dingen nicht blos lehrt, was sie nicht sind, sondern auch, was sie sind, oder die, mit andern Worten, der Erfahrung nicht blos negative, sondern positive Gesetze ihrer Möglichkeit vorzeichnet.

316. Der Begriff der Möglichkeit, der reinen, unbedingten oder voraussetzungslosen, aber zugleich ganz leeren oder negativen Denk- und Daseinsmöglichkeit, den, wie so eben gesagt, sie selbst erst der natürlichen Vernunft zum Bewusstsein gebracht hat, er bildet in Kraft dieser Vernunft auch für die philosophische Speculation noch immer den Hintergrund ihres eigenen Bewusstseins. Wiefern er sie bildet, so wird die Speculation, zu diesem Begriffe im Gegensatz, in ihrem Begriffe des Absoluten ein Wirkliches der Art zu erblicken geneigt sein, wie der empirische Verstand solches nur in den Gegenständen seiner Erfahrung anerkennt. Statt Nothwendigkeit des Denkens und Möglichkeit des Daseins als Wechselbegriffe unter einander zu verbinden, wie der empirische Verstand dies wenigstens von da an thut, wo er durch philosophische Speculation in vorhin bezeichneter Weise über die Voraussetzungen seines Standpuncts aufgeklärt ist, giebt die Speculation, so lange sie auf dem ihrigen mit jener Voraussetzung des empirischen Verstandes behaftet ist, der Nothwendigkeit des Denkens zu ihrer Gegenseite das, was sie die w a h r e, die o b j e c t i v e Wirklichkeit nennt. Die Möglichkeit dagegen, selbst die reine, unbedingte, welche sie selbst in der Natur der reinen Vernunft erkannt hat: sie wird von ihr fürerst noch als das von dieser wahren Wirklichkeit Abhängige, auf ihrer Voraussetzung Beruhende angesehen, aus dem Grunde, weil alles Negative auf positiven Voraussetzungen beruhen muss.

317. Wer aus dem gegenwärtigen Zusammenhange auf die letzten Abschnitte unserer Einleitung zurückblickt: der wird es hinreichend begründet finden, wenn wir in der hier angedeuteten Wendung des Grundgedankens aller philosophischen Speculation den eigentlichen Grund jener Denkweise erkennen, welche wir dort (§. 262) als den philosophischen D o g m a t i s m u s bezeichneten. Mit den Aussagen der natürlichen Vernunft im Einklang, setzten wir auch dort voraus, dass das wahrhaft Wirkliche überall nur durch Erfahrung ergriffen

werden kann. Wir bezeichneten es als eine Verirrung der Speculation, wenn sie, ohne die Erfahrung herbeizuziehen, aus der Nothwendigkeit des reinen Denkens das Wirkliche zu erkennen unternimmt, oder wenn sie umgekehrt jenen positiven Erkenntnissinhalt, den sie aus der Nothwendigkeit des reinen Denkens erschlossen hat, als ein Wirkliches im eigentlichen Wortsinn an die Seite oder an die Stelle der erfahrungsmässigen Wirklichkeit einführt. — Wir lernen hier die Quelle dieser Verirrung kennen; wir finden sie in jenem leeren oder einseitig negativen Begriffe der Möglichkeit, welcher zwar dem nur mit der Erfahrung beschäftigten Verstande ganz gemäss sein mag, für die philosophische Speculation aber eine aus diesem Verstand in sie übertragene Voraussetzung ist, die sie zu überwinden hat.

318. Wäre der Dogmatismus eines Erweises fähig, einer Rechtfertigung vor dem Richterstuhle der natürlichen Vernunft, mit deren unmittelbarer Aussage er in unversöhnlichem Widerspruch steht, obgleich er nur in ihrem Misbrauch seine Ursache hat: so würde sie in einer Betrachtung der Art zu suchen sein, wie jene, für welche Kant in einer früheren, noch nicht vom Standpuncte der Vernunftkritik entworfenen Abhandlung zuerst den Namen des ontologischen Beweises erfunden hat. Dass es ein nothwendiges Urwesen gebe, dass alle Wirklichkeit an einem Urwirklichen hange, welches nicht, wie anderes Wirkliche, auch als nicht seiend oder als anders seiend, denn es ist, gedacht werden könne: dies soll, so behauptet dort, zu seiner späteren Lehre in einem denkwürdigen Widerspruch, der Urheber der Vernunftkritik, unmittelbar aus jenem Begriffe der Möglichkeit erhellen, welcher einfach nur in dem Nichtvorhandensein eines logischen Widerspruchs besteht. Denn er, dieser Begriff, bringe unmittelbar für die natürliche Vernunft die Evidenz mit sich, dass diese Möglichkeit dasein muss, und nicht als nichtseiend gedacht werden kann. Nun aber sei sie, um ihrer negativen Natur willen, in nothwendiger Abhängigkeit von einem Positiven; solches Positive also, das heisst nach Obigem die Urwirklichkeit, gleich nothwendig mit ihr selbst, gleich nothwendig als daseiend und in keiner Weise als nichtseiend zu denken.

Kants Abhandlung „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (zuerst erschienen im Jahr 1763) gehört, wie ich schon anderwärts gezeigt habe, allerdings in die Reihe der bedeutenden, epochemachenden philosophischen Arbeiten; wenn sie auch nicht unmittelbar bei ihrem Erscheinen als eine solche gewirkt

hat. Sie bezeichnet, so zu sagen, die letzte Anstrengung, welche in der eigenen Person dessen, der ihn stürzen sollte, der Dogmatismus gemacht hat, um sich der ihm drohenden Gefahr gegenüber zu behaupten. Ihr Verdienst besteht nach dieser Seite — denn ausserdem hat sie noch ein sehr bedeutendes um die richtige Fassung des Problemes teleologischer Weltbetrachtung — in dem bewundernswürdig sichern Tacte, womit sie die Natur des Standpunctes aufgefasst hat, vor welchem sich der speculative Dogmatismus zu beglaubigen hätte, wenn er eine wahrhafte wissenschaftliche Berechtigung für sich in Anspruch nehmen wollte. Ist es wahr, dass, wie wir im Obigen gezeigt haben, dieser Standpunct, der Standpunct der natürlichen Vernunft oder des empirischen Verstandes, eine reine, unbedingte Nothwendigkeit nur kennt in der Gestalt des logischen Satzes vom Widerspruche und in dem daraus hervorgehenden Begriffe der Denk- und Daseinsmöglichkeit: so bezeichnet dieser Begriff die Stelle, von der aus ein stetiger Uebergang aus diesem Standpuncte zur eigentlichen Speculation und zu ihrem Begriffe des Absoluten allein möglich ist. Wie dieser Uebergang sich in wissenschaftlicher Weise gestaltet, werden wir sogleich sehen. Sollte aber der Versuch gemacht werden, auf diesem Wege zu dem Begriffe des Absoluten zu gelangen, zu dem sich der bis dahin herrschende Dogmatismus bekannt hatte, — und die Stetigkeit des Entwickelungsganges der Philosophie brachte es mit sich, dass allerdings ein solcher Versuch gemacht werden musste, unmittelbar vorher gemacht werden musste, ehe der entscheidende Schlag gegen den Dogmatismus erfolgen konnte, — so konnte er eben nur so ausfallen, wie wir ihn bei Kant antreffen. — Uebrigens führt dieser Versuch auch vermöge der Beschaffenheit seines begrifflichen Materiales den Namen des ontologischen Beweises mit unzweifelhaft grösserem Recht, als jene ältern Beweisversuche, auf welche Kant später diesen Namen übertragen hat. Nahe verwandt ist ihm der in der nächstvorhergegangenen Zeit sehr berühmte, aber Kant, wie es scheint, unbekannt gebliebene Beweis Sam. Clarke's, der aus der Idee des Unendlichen und Ewigen, dessen unbedingte Denknothwendigkeit, jedoch nur in Gestalt von Prädicatbegriffen, vorausgesetzt wird, auf die Nothwendigkeit eines unendlichen und ewigen Subjectes schliesst.

319. Allein nicht darin besteht die Mangelhaftigkeit des Standpunctes der nur natürlichen Vernunft, besteht das relative Recht, welches ihr oder dem empirischen Verstande gegenüber der philosophische Dogmatismus allerdings zu beanspruchen hat, dass jenem Standpuncte der Begriff eines Urwirklichen fehlt, an welchem die logische Denkmöglichkeit hängen soll. Nicht ohne Gewaltsamkeit kann der Begriff einer solchen Wirklichkeit, welche aller Möglichkeit vorangehen soll, der natürlichen Vernunft und aller Vernunft aufgedrungen werden; kann die Vernunft dahin gebracht werden, die Wahr-

heit zu verleugnen, welche ihr durch ihre Natur so unmittelbar, wie sie sich selbst eingepflanzt ist: dass nicht die Wirklichkeit der Möglichkeit, sondern dass umgekehrt die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangeht. Der Mangel ist vielmehr in der Fassung jenes Begriffes der ursprünglichen Denk- und Daseinsmöglichkeit selbst zu suchen, der allerdings, wie Kant richtig erkannt hat, ein solcher ist, welcher es unthunlich macht, diese Möglichkeit als ein in Wahrheit Selbstständiges, Ursprüngliches und Unbedingtes anzuerkennen.

320. Auch der Gedanke des Absoluten, wie ihn die speculative Vernunft denkt, wie sie von jeher in allen philosophischen Systemen von wahrhaft speculativem Gehalt und Charakter ihn gedacht hat: auch dieser Gedanke drückt an sich selbst, von der phantastischen Zuthat gereinigt, mit der die meisten dieser Systeme ihn überkleidet haben, nichts Anderes aus, als eine Möglichkeit, ein Seinkönnen vielmehr, als ein Sein, dafern nämlich dieses Wort Sein oder Dasein als gleichbedeutend mit Wirklichkeit genommen wird. So lehrte am Scheidepuncte der mittleren und der neueren Jahrhunderte der grosse Nikolaus von Cusa denselben fassen, ein Denker, der eben nur durch Schuld dieses Umstandes eine einsame Stellung in der Geschichte der philosophischen Speculation behalten hat, dass der herrschende Dogmatismus, für den die Zeit seines Sturzes noch nicht gekommen war, sich nicht mit diesem Gedanken befreunden konnte.

Aus der kleinen Schrift *de Apice theoriae*, welche in Wahrheit die Spitze oder den Gipfel der philosophischen Lehre des Cusaners bezeichnet, wie sie denn auch eine der spätesten, wo nicht die späteste seiner Schriften rein speculativen Inhalts zu sein scheint, ziehe ich folgende prägnante Sätze aus. *Necessario fatendum, ipsam rerum hypostasin seu subsistentiam Posse esse; at quia Potest esse* (diese zwei Worte wollen hier substantivisch genommen sein, wie in dem von Nikolaus als Titel einer Schrift vorgesetzten: *Possest*, d. h. *Posse est*) *utique sine Posse ipso non potest esse, — quomodo enim sine posse posset? — ideo Posse ipsum, sine quo nihil quidquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest. quare est ipsum Quid seu 'Quidditas ipsa, sine qua non potest esse quidquam. Quis puer aut adolescens Posse ipsum ignorat, quando quisque dicit se posse commedere, posse currere aut loqui? Nec est quisquam mentem habens adeo ignarus, qui nesciat sine magistro, nihil esse quin possit esse, et quod sine posse nihil quidquam potest sive esse, sive habere, facere aut pati. — Praesupponit enim omnis potens Posse ipsum adeo necessarium, quod penitus nihil esse possit eo non praesupposito. Si enim aliquid potest esse notum, utique ipso Posse nihil notius, si aliquid facile esse potest, utique ipso Posse nihil facilius, si aliquid certum esse potest, Posse*

ipso nihil certius, sic nec prius, nec fortius, nec solidius, nec substantialius, nec gloriosius, et ita de cunctis. Carens autem ipso Posse, nec potest esse, nec bonum, nec aliud quodcunque esse potest. — Si te interrogarem, quid videres in omnibus posteris Adae qui fuerunt, sunt et erunt, etiamsi essent infiniti: nonne statim responderes, te non nisi paternum Posse primi parentis in omnibus videre? — quid in omnibus causis et principiatis, — non nisi Posse causae primae et primi principii. Et quid si ulterius — unde Posse tale hanc habeat virtutem: — nonne a Posse ipso absoluto et incontracto penitus omnipotente, quo nihil potentius nec sentiri, nec in imaginationem cadere, nec intelligi potest, cum hoc sit Posse omnis Posse? — Hinc Posse ipsum est omnium quidditas et hypostasis, in cujus potestate tam ea quae sunt, quam ea quae non sunt, necessario continentur. — Non videbis varia entia nisi apparitionis ipsius Posse varios modos, quidditatem autem non posse variam esse, quia est Posse ipsum varie apparens, nec in iis, quae aut sunt, aut vivunt, aut intelligunt, quidquam aliud videri potest, quam Posse ipsum, cujus posse Esse, posse Vivere, et posse Intelligere sunt manifestationes. — Puta omnem praecisionem speculativam solum in Posse ipso et ejus apparitione ponendam, ac quod omnes qui rectum viderunt, hoc conati sunt exprimere. qui enim unum tantum affirmabant, ad Posse ipsum respiciebant; qui unum et multa dixerunt, ad Posse ipsum et ejus apparitionis essendi modos respexerunt; qui nihil novi posse fieri dixerunt, ad Posse ipsum omnis posse Esse aut Fieri respexerunt, etc. — Numeri enim nihil sunt nisi speciales modi apparitionis ipsius Posse unitatis. — Apex theoriae est Posse ipsum, Posse omnis posse, sine quo nihil quisquam potest. — Ad Posse nihil addi potest, cum sit Posse omnis posse. non est igitur Posse ipsum posse Esse, posse Vivere, posse Intelligere, et ita de omni Posse cum quocunque addito: licet Posse ipsum sit Posse ipsius posse Esse, posse Vivere etc. — Non est nisi quod esse potest; Esse igitur non addit ad Posse esse; — et quia Posse cum addito ad Posse ipsum nihil addit, acute contemplans nihil videt nisi Posse ipsum. — Nihil potest esse prius ipso Posse; quomodo enim sine Posse posset? Posse cum addito est imago ipsius Posse, quo nihil simplicius. Verior tamen imago ejus est posse Vivere, et adhuc verior posse Intelligere. Posse Eligere in se complicat posse Esse, posse Vivere et posse Intelligere. — Non potest esse aliud substantiale aut quidditativum principium sive formale sive materiale, quam Posse ipsum. — Ich hoffe, dass diese Citate hinreichen werden, um auf eine Seite der Philosophie jenes grossen Denkers aufmerksam zu machen, die auch in den jüngsten verdienstlichen Darstellungen seiner Lehre von Clemens und von Ritter nicht ganz zu ihrem Recht gekommen ist; aus keinem andern Grunde, als weil man die Bedeutung des Gedankens selbst, der hier ausgesprochen wird, noch nicht richtig gewürdigt hat. Dass übrigens auch Nikolaus sein *Posse,* so scharf und klar er es auch fasst, doch noch nicht völlig rein hält, dass auch er in mehrfachen Wendungen

mungen dieses Inhalts, wenn nicht seinem Dasein, so doch seiner Beschaffenheit nach als ein Denknothwendiges, als ein die Unmöglichkeit des Gegentheils oder des Andersseins durch den Widerspruch mit sich selbst, der sich überall sogleich an den Gedanken solchen Andersseins knüpft, Bethätigendes. Solche Bestimmungen nämlich sind keine andere, als die Inhaltbestimmungen der Mathematik; von dem empirischen Verstand bekanntlich als dasjenige angesehen, dem er eine noch vollkommnere Evidenz und Gewissheit, als selbst dem erfahrungsmässigen Wissen beizulegen nicht umhin kann.*) Dabei weigert sich allerdings der Verstand, sie als etwas auch ihrem Dasein nach schlechthin Ursprüngliches oder Selbstständiges anzuerkennen; er will sie als etwas nur dem erfahrungsmässig Daseienden oder Gegebenen Anhaftendes betrachtet wissen. Aber er müht sich vergebens ab, eben dies als denkbar erscheinen zu lassen, wie doch Etwas, das einem Gegebenen sein Dasein verdankt, dieses Gegebene selbst an innerer Gewissheit und Nothwendigkeit übertreffen, und seine nothwendige Geltung weit über das Gegebensein des Gegebenen hinaus in die Unendlichkeit des Möglichen zu erstrecken vermögen sollte.

*) *Geometria menti divinae coaeterna. Kepler.*

323. Die weitere wissenschaftliche Nachfrage nach Grund und Ursprung der mathematischen Nothwendigkeit ist, wie schon Platon erkannt hat*), der sicherste, ja der einzig sichere Weg, von dem Standpuncte der natürlichen Vernunft, ohne dieser Vernunft in der Weise Gewalt anzuthun, wie der Dogmatismus ihr Gewalt anthut, zur Erkenntniss jenes Absoluten zu gelangen, welches der Vernunft zwar kraft ihrer Natur von Anfang gegenwärtig und inwohnend, aber nicht von vorn herein ein ausdrücklicher Gegenstand ihres Bewusstseins ist. Die speculative Vernunft geht diesen Weg, wenn sie in den Begriffen der Zahl, des Raumes und der Zeit die Voraussetzung erkennt, deren schlechthin nothwendige, durch keine Anstrengung des Denkens zu beseitigende Inwohnung alles erfahrungsmässig Gegebene den Formen und Gesetzen der Mathematik unterwirft, die in Wahrheit nichts Anderes sind, als die eigene ewige Natur dieser dreigestaltigen Unendlichkeit.

*) Ich habe schon mehrfach in früheren Schriften auf die denkwürdige Bezeichnung hingewiesen, welche Platon im sechsten Buche der Republik von dem Ausgangspuncte der „Dialektik," d. h. nach ihm

der reinen philosophischen Speculation als solcher, der absoluten Vernunftwissenschaft oder *prima philosophia* giebt. Solcher Ausgangspunct ist nämlich nach ihm kein anderer, als die Grundbegriffe und Grundsätze der Mathematik, und die Dialektik unterscheidet sich von letztgenannter Wissenschaft wesentlich dadurch, dass sie von diesem gemeinsamen Ausgangspuncte nach höheren Principien aufwärts, die Mathematik aber, in zergliedernder Betrachtung des dort gegebenen Inhalts, abwärts geht. Ich habe ferner auf den Zusammenhang aufmerksam gemacht, der unstreitig anzunehmen ist zwischen dieser Stelle und der Bedeutung, welche, wie wir wissen, in den esoterischen Schulvorträgen Platons nach dem Vorgange des Pythagoras der Zahlenlehre und andern mathematischen Begriffen eingeräumt worden ist. Es ist freilich nicht anzunehmen, dass Platon wirklich den rechten Weg des Ausbaues der Metaphysik aus dem Materiale, welches zunächst durch die Grundbegriffe der Mathematik geliefert wird, sollte gefunden haben. Hätte er es, so würde auch die exoterische Darstellung seiner Philosophie in seinen Dialogen in mehrfacher Beziehung eine andere Gestalt haben gewinnen müssen. — Auffallender Weise ist es dem ganzen Alterthum und auch der Philosophie der nachfolgenden Zeiten fremd geblieben, die Wahrheiten der Mathematik in die ausdrückliche Beziehung zu den Begriffen des Raumes und der Zeit zu bringen, welche auf eine so klare und überzeugende Weise durch Kant herausgestellt worden ist, so dass die Einsicht, dass die Geometrie nichts anderes ist, als eine wissenschaftliche Zergliederung des Raumbegriffs, seit ihm bereits zu einem Gemeingute der allgemeinen Bildung hat werden können. Ueber die entsprechende Bedeutung des Zeitbegriffs tappt indess mit den meisten seiner Nachfolger Kant selbst noch einigermassen im Dunklen. Derselbe soll nach ihm für die Arithmetik das Entsprechende sein, wie der Raumbegriff für die Geometrie. So auch wohl nach Schelling: „Die Mathematik, sowohl sofern sie Geometrie, als sofern sie Arithmetik ist, gelangt zur absoluten Erkenntniss dadurch, dass sie Raum und Zeit, die Universalbilder des Absoluten oder seiner Attribute, als das Absolute behandelt“ (Neue Zeitschrift für spec. Phys. I, S. 10. Vergl. Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums S. 91). Aber dies lässt sich ohne Zwang nicht durchführen. Das Richtige ist vielmehr, diese Stellung dem Zahlbegriffe als einem von jenen beiden unabhängigen, in dialektischer Ordnung beiden vorangehenden Principe anzuweisen, und dagegen den Zeitbegriff sammt dem damit unzertrennlich verbundenen Begriffe der Bewegung als Princip eines dritten Haupttheiles der reinen Mathematik, der Phoronomie und Mechanik zu begreifen.

324. Zahl, Raum und Zeit, die unendlichen und unbedingten Gegenstände einer reinen Vernunftanschauung, die mit dem Bewusstsein begleitet ist, dass, was in ihr geschaut wird, in keiner Weise nicht sein oder anders sein kann, als es ist: sie sind, so zu sagen,

wieder nach dem Dogmatismus zurücklenkt; namentlich am Schlusse der angeführten Schrift, wo er den Begriff dieses *Posse* geradezu dem Begriffe des dreieinigen Gottes gleichsetzt: dies soll nicht in Abrede gestellt werden. Mehr noch als die Schrift *de Apice theoriae,* trägt die frühere Schrift *de Possest* die Spuren dieses Dogmatismus; wie denn schon die Vertauschung dieses an sich so tiefsinnigen Ausdrucks, in den aber doch noch eine ausdrückliche Vermengung der Potenz mit dem Actus hineingelegt war, mit dem einfachen *Posse* in der späteren Schrift einen Fortschritt bezeugt. Doch findet sich in jener früheren Schrift, um mancher anderen, gleichfalls höchst prägnanten Wendungen nicht zu gedenken, zu zwei verschiedenen Malen (*Opp. ed. Paris.* I, *fol.* 178. 181) das grosse Wort: dass in Gott das Nichtsein die Nothwendigkeit des Seins ist (*in Deo non esse, est essendi necessitas*); ein Ausspruch, welcher als Bezeichnung für den wahren Begriff jenes Absoluten, welches in der reinen Möglichkeit besteht, durch seine Schärfe und Tiefe kaum etwas zu wünschen übrig lässt.

321. Dass an sich, oder dass nach reiner Vernunft, abgesehen von den Schranken, welche erst durch Erfahrung dem Begriffe des Möglichen gezogen werden (§. 314), möglich alles dasjenige sei, was nicht zu sich selbst im Widerspruch steht: dieser Satz hat entweder keinen richtigen Sinn, oder wenn er einen solchen hat, so hat er ihn nur dadurch, dass schon die reine Vernunft, ohne damit ein Wirkliches zu setzen oder vorauszusetzen, alle Möglichkeit des Daseins und Geschehens an gewisse positive Grundbedingungen knüpft, gegen die das Unmögliche in Widerspruch tritt, wenn es von ihm heisst, dass es gegen sich selbst in Widerspruch tritt. Diese Bedingungen, die als Urformen alles Daseins und Geschehens dem Möglichen eine Gestaltung geben, ehe denn es ist oder geschieht: sie eben sind die Urmöglichkeit oder das Urkönnen selbst; sie sind als dieses Können, als diese Möglichkeit der alleinige Inhalt der reinen Denknothwendigkeit. Sie sind jenes Absolute der reinen Vernunft, welches die philosophische Speculation zu allen Zeiten als ihren ersten und eigentlichen Gegenstand bezeichnet hat, ohne dass es ihr bis jetzt gelungen wäre, seinen Begriff in der Reinheit, wie wir es hier thun, herauszustellen.

322. Auch der empirische Verstand, so wenig er sich die Natur dieser Urmöglichkeit zum Bewusstsein bringt, die allem Wirklichen dem Begriffe nach vorangeht, weil das Wirkliche eben nur durch die Urmöglichkeit ein Mögliches ist, — auch er kann doch nicht umhin, dem positiven Inhalte dieser Urmöglichkeit eine unwillkührliche Anerkennung zu zollen. Auch ihm gilt wenigstens ein Theil der Bestim-

die Grund- und Kerngestalten jenes Absoluten, jener unbedingten und unendlichen Möglichkeit des Daseins und Geschehens, welche die speculative Vernunft als das positive Prius aller erfahrungsmässigen Wirklichkeit vorauszusetzen sich genöthigt findet. Sie sind, in der Unmittelbarkeit aufgefasst, wie die speculative, und, durch Speculation belehrt, auch die natürliche Vernunft eine jede dieser drei Wesenheiten als für sich bestehende, von den andern unterschiedene Einheit schaut, noch nicht das Absolute selbst. Der Begriff dieses Absoluten wird vielmehr in seiner Vollständigkeit erst durch eine methodische Dialektik gewonnen, die jene drei Begriffe ihrerseits als Momente in ihm enthalten zeigt. Aber was das Absolute ist: das lässt sich mit wissenschaftlicher Wahrheit in keiner Weise ohne sie erkennen, und die Irrungen des speculativen Dogmatismus hängen in der gesammten Geschichte der bisherigen Philosophie und Theologie auf das Engste mit ihrer Verkennung zusammen.

Der dreisten Behauptung des Dogmatismus, dass es der Vernunft unmöglich falle, eine Möglichkeit ohne Wirklichkeit zu denken, wird stets am Einfachsten und Schlagendsten sich durch Hinweisung auf die hier genannten Begriffe begegnen lassen. Freilich pflegen auch sie durch die dogmatische Philosophie in einer Weise verunstaltet und mishandelt zu werden, welche für die durch die Einflüsse jener Philosophie Befangenen die unmittelbare Anschaulichkeit so gut als verloren gehen lässt, mit der sie der natürlichen Vernunft ausdrücklich in jener Bedeutung entgegentreten, sobald sie einmal für dieselbe zur Reinheit gegenständlicher Abstraction herausgearbeitet sind. Aber so unkenntlich sie auch durch die Künste des Dogmatismus in vielen philosophischen Systemen geworden sein mögen: sie drängen sich mit der unbezwinglichen Gewalt der Wahrheit immer neu wieder in der hier bezeichneten Gestalt dem Bewusstsein auf, so oft dasselbe einen neuen Anlauf nimmt, sich von den Voraussetzungen des Dogmatismus zu befreien. Auch in Kants Philosophie bezeichnet die Stellung der „transscendentalen Aesthetik“ deutlich genug sie als den Punct, an welchem es zuerst gelang, in die Bahn des Kriticismus einzulenken; wie dann freilich auch umgekehrt das den Kriticismus trübende Element an ihnen zuerst zu Tage kam. Raum und Zeit sind nach Kant „reine Anschauungen;“ das heisst eben, er erkennt in ihnen eine unabhängig von allem Erfahrungsinhalt feststehende, unendliche Gegenständlichkeit des Erkennens; eine Gegenständlichkeit, welche die Vernunft nicht hinwegzudenken vermag, während sie alles in Raum und Zeit Daseiende mit Leichtigkeit hinwegdenkt. Aber sie sind zugleich „Formen“ des empirischen Anschauens; das heisst sie verhalten sich zum Inhalte der empirischen Anschauung, wie Möglichkeit zu Wirklichkeit. Damit ist in der That das Verhalten des natürlichen Verstandes zu jenen grossen

Grundvoraussetzungen alles gegenständlichen Erkennens wahr und richtig ausgesprochen, und die Folge, welche diesem Ausspruch in dem weiteren Verlaufe der Vernunftkritik gegeben wird, bezeichnet ihn als einen grossen Wendepunct in der Entwickelungsgeschichte des speculativen Denkens. Dass aber trotz des von Kant selbst so energisch hervorgehobenen Charakters der Unbedingtheit, mit welchem sich der Inhalt dieser Anschauung vor dem natürlichen Vernunftbewusstsein gelten macht, demselben nichtsdestoweniger nur eine relative Bedeutung für das Erkennen im Gegensatze des Seins, also, nach unserer Ausdrucksweise, eine nur subjective Geltung zugestanden wird (Kant selbst bedient sich für alle Denk- und Anschauungsformen, insofern sie für das Bewusstsein eine Gegenständlichkeit begründen, des Prädicates der „Objectivität"): darin können wir nur eine Rache erblicken, welche der schwer verletzte und im Verscheiden begriffene Dämon der dogmatischen Speculation an seinem Sieger nahm. Die Todeszuckungen dieses Dämon sind von da ab, wie oben gezeigt, noch weithin durch die neuere Philosophie zu spüren, und zu ihnen gehören denn wesentlich die seltsamen Philosopheme über Raum und Zeit, durch welche einige dieser Systeme, namentlich das Hegelsche und in anderer Weise, aber nicht minder gewaltsam, das Herbart'sche, den gesunden Anschauungen, mit denen das moderne Gesammtbewusstsein insbesondere auch durch den Einfluss der Naturwissenschaft sich immer mehr durchdrungen hat, Hohn zu sprechen fortfahren.

325. Durch das festgestellte Bewusstsein über die Bedeutung der eben genannten Begriffe wird der reinen Vernunftspeculation, welche selbst über ihre eigentliche Aufgabe bisher noch vielfach im Unklaren geblieben ist, ein näher bestimmtes Ziel gestellt; nämlich dieses: zu erklären, was es heisst, in der Zeit und im Raum sein, die Zeit und den Raum erfüllen. Diese nähere Bedeutung hat durch jenes Bewusstsein der Begriff des Seins oder der Realität gewonnen, dessen Erklärung oder Auslegung wir bereits oben (§. 278) nach Aristoteles als die Aufgabe der Metaphysik oder reinen Vernunftwissenschaft bezeichnen durften. Er ist dadurch zu den Begriffen der Zahl, des Raumes und der Zeit, deren unendliche und unbedingte Natur sich eben in dieser Gewalt kundgiebt, welche sie im Bewusstsein der reinen Vernunft über den Begriff des Seins oder des Realen üben, in eine ursprüngliche, von aller besonderen Erfahrung unabhängige Beziehung gesetzt, und diese drückt sich für das natürliche Bewusstsein eben in dieser Vorstellung der Raum- und Zeiterfüllung aus, darin aus, dass dieses Bewusstsein Dasein und Wirklichkeit nur Solchem zuschreibt, was sich ihm als in irgend einer Gestalt oder Form die Zeit und den Raum Erfüllendes darstellt.

Genauer sollte, nach obiger Zusammenordnung jener Begriffsdreiheit, von einer Erfüllung der Zahl, des Raumes und der Zeit gesprochen werden. Da jedoch Alles, was nach Analogie der Raum- und Zeiterfüllung unter Zahlerfüllung zu verstehen sein würde, an und für sich schon in jener inbegriffen ist, so ist es nicht nöthig, dem Wortgebrauche und der herrschenden Vorstellungsweise diese Gewalt anzuthun, sondern es genügt, von Erfüllung des Raumes und der Zeit zu sprechen. Die Gleichsetzung dieses Begriffs der Raum- und Zeiterfüllung mit dem Begriffe des Daseins oder der Realität verstösst freilich so stark gegen die in Theologie und Philosophie bis jetzt herrschenden Vorurtheile, dass es wohl als bedenklich erscheinen mag, sie hier nur so einfach auszusprechen, ohne den wissenschaftlichen Erweis, welcher der Natur der Sache nach nur in einer vollständigen Darstellung der Metaphysik gegeben werden kann. Der Verfasser dieses Werkes würde sich zwar auf seine eigene Bearbeitung dieser Wissenschaft berufen können, welche, dafern sie irgend ein Verdienst beanspruchen kann, wohl dieses sich zuschreiben darf, zuerst jenen Begriffen ihre rechte Stellung angewiesen zu haben, indem sie sie zu Angelpuncten der streng dialektischen Entwickelung machte, welche in diesem Gebiete der reinen Vernunftspeculation ohne Zweifel an ihrem Platze ist. Doch entschliesst er sich zu solcher Berufung immer nur ungern, weil er sich der Mängel jener Arbeit zu deutlich bewusst ist. — Aber warum sollte es nicht erlaubt sein, solche Gleichsetzung hier einfach als eine Wahrheit des unmittelbaren natürlichen Vernunftbewusstseins, oder, wie man es gemeinhin auszudrücken pflegt, des gesunden Menschenverstandes einzuführen, die in der gesammten Folge unserer Darstellung ihre wissenschaftliche Ausführung und Bewährung erhalten wird? Das natürliche Vernunftbewusstsein kennt in der That keine andere Realität, als die hier bezeichnete; es kennt wenigstens so lange keine andere, so lange es ungeirrt bleibt durch die Vorspiegelungen des speculativen Dogmatismus, der Alles aufbietet, es glauben zu machen, dass es wirklich eine andere kenne, ja dass es die Realität, die in dem Begriffe der Raum- und Zeiterfüllung liegt, für eine uneigentliche und unwahre erkenne. Eine uneigentliche und unwahre Realität ist in der That diejenige, welche der blosse Sinnenschein darbietet, oder vielmehr, deren Vorstellung der gemeine, wissenschaftlich ungebildete Verstand in den Sinnenschein hineinträgt und ihm zum Grunde legt. So z. B. die vermeintliche Realität einer den Raum auf träge Weise, ohne Kraftthätigkeit erfüllenden, aus Atomen zusammengesetzten Materie, oder eines in gleicher Weise, wie diese angebliche Materie, als festes, ruhendes Substrat der zeiterfüllenden psychischen Zustände und Thätigkeiten vorgestellten Seelenwesens. Aber der Fehler derartiger Vorstellungen liegt nicht in der Nichterhebung über den Begriff der Zeit- und Raumerfüllung, sondern darin, die Wahrheit dieses Begriffs nicht erreicht zu haben. Die Raumerfüllung anlangend, so hat Kant in seinen Anfangsgründen der Naturwissenschaft mit einer Klarheit, von der man meinen

sollte, dass sie einen Rückfall hinter den Standpunct dieser Einsicht hätte unmöglich machen müssen, darauf hingewiesen, was dazu gehört, um diesen Begriff einem Verstande, der klar und scharf zu denken versteht, als denkbar erscheinen zu lassen. Es ist nur ein zufälliger Mangel, wenn er die Erörterungen seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft über den Begriff des Organismus und des immanenten Zweckes nicht als Bedingungen der Zeiterfüllung in ein entsprechendes Verhältniss zum Zeitbegriff gestellt hat, wie dort die Erörterungen über das dynamische Wesen der Materie als Bedingungen der Raumerfüllung zum Begriffe des Raumes. Beide Partien der Kantischen Philosophie enthalten zwar nicht eine den höchsten und letzten Forderungen der Speculation genügende Theorie der Raum- und Zeiterfüllung, wohl aber die Grundlinien zu einer solchen. In Verbindung mit dem grossen Gesammtergebnisse der Kritik der reinen Vernunft, dass alle Kategorien des Verstandes vermöge ihrer Natur *a priori* auf die reinen Anschauungen von Raum und Zeit bezogen sind und ohne dieselben keine objective Geltung haben, sind diese Grundlinien gar wohl geeignet, für eine solche Theorie wenigstens die allgemeinen Gesichtspuncte richtig festzustellen, eben die Gesichtspuncte, die wir in so manchen nachfolgenden Systemen, wozu wir namentlich auch das Hegelsche zählen müssen, so ganz und gar verschoben finden.

326. Die methodische, dialektische Lösung des Problemes der reinen Vernunftwissenschaft, die Beantwortung der Frage: was heisst Sein? führt, durch die Reihe reiner Begriffsgestalten hindurch, durch welche die ewigen, denknothwendigen Grundformen der Raum- und Zeiterfüllung bezeichnet werden, zu einem einheitlichen Grundbegriffe, in welchem alle Möglichkeit eines Inhalts, durch den diese Formen und mit ihnen die Zeit und der Raum als solche erfüllt werden, also, denn dies werden wir nach Obigem als gleichbedeutend mit solcher Erfüllung betrachten müssen, alle Möglichkeit des Seins und Geschehens überhaupt zu Einer Urmöglichkeit zusammengefasst ist. Dieser Begriff, von der neueren Philosophie in ihrer vorläufigen, durch den Mangel wesentlicher Vorbedingungen verkümmerten und in das Bereich des Dogmatismus hinübergespielten Fassung mit dem Namen der absoluten Idee, oder auch des Absoluten schlechthin bezeichnet, ist in Wahrheit kein anderer, als der Begriff der Gottheit. Aber er ist es in der Weise, welche durch die gesammte Beschaffenheit dieser Erkenntnisssphäre mit Nothwendigkeit bedingt wird. Das heisst: er ist noch nicht der Begriff der wirklichen, er ist nur erst der Begriff der möglichen Gottheit.

327. Dass alle Möglichkeit des Daseins und Geschehens überhaupt, alle Möglichkeit einer Erfüllung des Raumes und der Zeit in

den begrifflichen Formen oder Weisen, welche als die einzig möglichen die metaphysische Dialektik in dem methodischen Gange ihrer Entwickelung Stufe für Stufe aufzeigt, nur die Möglichkeit des Einen Urwesens ist, nur die Möglichkeit eines lebendigen und persönlichen Urgeistes, in dessen Wirklichkeit die Möglichkeit aller Dinge enthalten oder aufgehoben ist: dies ist das grosse, von aller bisherigen Philosophie geahnete, aber von keiner noch mit voller Klarheit zu Tage geförderte Endergebniss der reinen Vernunftwissenschaft. Nur dieser Gottesbegriff, nur der Begriff des möglichen Gottes, in dessen Möglichkeit alle andere Möglichkeit eingeschlossen, und eben darum, wiefern sie sich als für sich bestehend gelten machen wollte, alle andere Möglichkeit ausgeschlossen ist: nur er ist das wahrhafte Ergebniss des ontologischen Beweises, ist der Begriff des Gottes, der in Wahrheit nicht als nichtseiend und nicht als andersseiend, denn er ist, gedacht werden kann. Denn was, schon nach natürlicher Vernunft (§. 314), von aller reinen Möglichkeit gilt, das muss nach speculativer nothwendig von der Möglichkeit Gottes gelten, eben weil in ihr alle reine Möglichkeit aufgehoben ist. Sie, diese Möglichkeit, und nur sie, ist das in Wahrheit Denknothwendige; oder mit anderen Worten: es giebt nur Eine denknothwendige Wahrheit, nämlich dass ursprünglich nur Gott möglich, und dass in Seiner Möglichkeit die Möglichkeit aller Dinge enthalten ist.

328. Bekanntlich ist Gott von derjenigen Philosophie, welche seinen Begriff dem ontologischen Beweis in seiner früheren Gestalt verdanken wollte, als das Wesen, welches alle Realität in sich vereinigt, als das vollkommenste Wesen oder als der Inbegriff aller Realitäten bezeichnet worden. Wir eignen uns auch diese Bezeichnung an, mit der Bemerkung jedoch, dass unter „Realität“ oder „Vollkommenheit“*) dann nichts Anderes verstanden werden darf, als jene denknothwendigen Urbestimmungen des Wesens (*essentia*), das heisst, in der Bedeutung, die von jener älteren Philosophie selbst, im Gegensatze des Daseins (*existentia*) dem Worte Wesen beigelegt worden ist, der Möglichkeit, der reinen, allein durch reine Vernunft erkennbaren Möglichkeit, welche wir im Obigen auf die Begriffe der Zahl, des Raumes und der Zeit, und die Urformen der Zahl-, Raum- und Zeiterfüllung angewandt haben. In dem Begriffe Gottes ist alle Realität vereinigt: das heisst, in der Einen, nach allen Seiten und in allen Beziehungen schrankenlosen, unendlichen und sich selbst genügenden Urmöglichkeit, welche nichts anders, als

die alleinige Möglichkeit Gottes, oder welche, wie wir allerdings auch sagen dürfen, Gott selbst, aber eben nur als möglicher, als die reine Möglichkeit selbst ist,*— in ihr liegt, zugleich mit den Unendlichkeiten der Zahl, des Raumes und der Zeit, auch die unendliche Möglichkeit der Erfüllung dieser Unendlichkeiten. Sie liegt nur in ihr und sie liegt ganz in ihr; nicht als eine Vielheit unterschiedener und nur äusserlich neben einander seiender Daseinsbestimmungen, sondern als die schlechthin sich selbst gleiche, mit sich selbst identische Unendlichkeit des Möglichen, das erst bei seiner Verwirklichung in die Unterschiede und Gegensätze, die eben nur als Möglichkeiten darin enthalten sind, auseinandertritt.

*) „Vollkommenheit, als blosse Vollständigkeit des Vielen, sofern es zusammen Eines ausmacht, ist ein ontologischer Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zusammengesetzten (durch Coordination des Mannichfaltigen in einem Aggregat, oder zugleich der Subordination desselben als Gründe und Folgen in einer Reihe) einerlei ist. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung seines Mannichfaltigen auf einen Begriff desselben ist nur formal." Kant, Werke Hartenst. I, S. 159. — Der ausdrückliche Gegensatz zu diesem abstracten Begriffe der Vollkommenheit findet sich schon in der platonischen Schule, in der überrationalen Bestimmung ihres obersten Princips, und dann weiter ausgebildet in der Philosophie der Araber (vergl. z. B. über Avicenna: Ritter, Gesch. d. Phil. VIII, S. 28 f.).

Die Wahrheit des ontologischen Gottesbegriffs, die Wahrheit jenes Gottesbegriffs, dessen Inhalt als ein unbedingt denknothwendiger in der That der Gegenstand des ontologischen Beweises ist, und durch ihn, — das heisst durch reine Vernunftwissenschaft oder Metaphysik, denn diese ist eben selbst der ontologische Beweis — zu einer der mathematischen völlig gleichen Evidenz gebracht werden kann: diese Wahrheit ist eine und dieselbe mit der Wahrheit jenes grossen Princips der eigentlichen und strengen Speculation, welches Nikolaus von Cusa und Bruno von Nola mit dem Namen des *principium Coincidentiae oppositorum*, Schelling mit dem Namen des Princips der absoluten Identität bezeichnet hat (§. 269). Weil nämlich jener Gottesbegriff das reine Seinkönnen, die absolute Daseinsmöglichkeit ist; weil er allein und ausschliesslich dies ist, so dass ausser ihm schlechterdings kein Können, keine Möglichkeit eines Daseins statt findet (§. 327): so folgt, dass alle Unterschiede, alle Gegensätze des Wirklichen, — und nur durch Unterschiede, durch Gegensätze ist das Wirkliche, — in ihm nicht als Unterschiede, nicht als Gegensätze, sondern als eine schlechthin untrennbare und untheilbare Einheit des Möglichen eben nur als Möglichen enthalten sind. — Seit Schelling in seiner jugendlichen Periode durch einen Blitzstrahl des Genius den eben so tiefen als inhaltschweren

Gedanken jener seiner zwei genialen Vorgänger zu neuem Leben erweckt und ihn einem besser auf ihn vorbereiteten Zeitalter in mächtig ergreifender, wenn auch, bei ihrem tumultuarischen Charakter, wissenschaftlich unbefriedigender Darstellung vorgeführt hat, ist dem Zeitalter ein zwar im Einzelnen oft und vielfach wieder verdunkeltes, aber im Ganzen doch nicht wieder verloschenes Bewusstsein darüber geblieben, dass alle ächt speculative Einsicht, alles tiefere Verständniss der Wirklichkeit an dieses Princip gebunden ist. Allerdings hat seiner Anerkennung wesentlichen Eintrag die Gewaltsamkeit gethan, mit welcher es, noch ehe ihm seine eigentliche Stelle aufgefunden war, in die Anschauung der wirklichen Welt hineingetragen wurde. Schelling spricht von dem Princip der absoluten Identität in einem Tone dithyrambischer Begeisterung, der eine dogmatistische Vermischung desselben mit dem in unbestimmter Allgemeinheit gefassten Inhalte religiöser und ästhetischer Anschauung verräth, jener Vermischung ähnlich, welche im Alterthum die platonische Ideenlehre begangen hatte. Auch Hegeln hat die richtige Einsicht, welche sich in dem Spott über gewisse Nachtreter Schellings aussprach: „das Absolute, die absolute Identität, sei ihnen die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind," nicht vor Misgriffen geschützt, welche dadurch nicht zu leichteren werden, dass sie zur Gestalt eines Systemes ausgesponnen sind. Obgleich er die Sphäre der allein unmittelbaren Geltung des Identitätsprincips, die logische, ausgeschieden hatte von der Wirklichkeit, deren Begriff das Herausgetretensein aus der absoluten Identität zu seinem wesentlichen Merkmale hat: so wollte er demungeachtet auch die Wirklichkeit unter die Herrschaft des Identitätsprincips zurückbringen, und begründete so jenen „Monismus des Gedankens," der, wenn wirklich Ernst, wahrer, voller Ernst mit ihm gemacht werden sollte, gleich dem Spinozismus, weder für eine religiöse Erfahrung, noch überhaupt für eine Erfahrung Platz lassen würde. Durch diese und ähnliche Misgriffe ist der wahre Sinn des Identitätsprincips verdunkelt worden, und die Gegnerschaft gegen dasselbe hat eine vorläufige Berechtigung gewonnen, die ihr aber von dem Augenblicke an nicht mehr zugestanden werden kann, wo das Princip in seiner Reinheit hervorgetreten sein wird. — Worin also besteht diese Reinheit eines Princips, an dessen Geltung, ich wiederhole es, sich auch für unsere Wissenschaft, und für sie vor allen, die Bedingungen ächt wissenschaftlicher Gestaltung knüpfen? Die Antwort, die sich aus dem Obigen von selbst ergiebt, lautet, wie folgt. Sie besteht in der Nichtverwechslung der Idee, von welcher das Identitätsprincip unmittelbar gilt, ja mit der es das Eine und Selbe ist, mit der Wirklichkeit, für die es nur eine mittelbare Geltung in Anspruch nehmen kann. In der Idee ist kein realer Unterschied, kein Gegensatz zwischen Subject und Object, zwischen Allgemeinem und Besonderem, Unendlichem und Endlichem u. s. w.; und doch ist dieses Alles unmittelbar in der Idee enthalten und schlechthin gegenwärtig; oder, wie es sich vielleicht noch angemessener ausdrücken lässt, die

Idee, die Eine, untheilbare, aber in ihrer Einheit die ganze Unendlichkeit möglicher Daseinsformen umspannende Idee ist dieses Alles. Auch das unendlich Grosse und das unendlich Kleine ist, wie die beiden Philosophen von Cusa und von Nola dies mit besonderem Nachdruck hervorhoben, in der Idee gegenwärtig, nicht als zwei verschiedene Dinge, sondern unmittelbar als das eine und selbe. Die Idee, unendlich wie sie ist, sowohl in qualitativer, als in quantitativer Beziehung, ist überall ganz und ungetheilt; kein Jota kann aus ihrem unendlichen Inhalt herausgenommen, kein Jota ihr hinzugefügt werden. — Wird nun aber weiter behauptet, dass in allem Daseienden wahrhaft nur die absolute Idee ist, oder mit andern Worten, dass die Idee die Wahrheit alles Wirklichen ist: so kann zwar immerhin auch diese Aussage einen guten Sinn haben. Sie hat ihn nämlich dann, wenn damit das Absolute als das Sein (*τὸ εἶναι*) in allem Dasein, als das gemeinsame Element der Wahrheit in allem Wirklichen bezeichnet werden soll, als das, ohne das nichts wäre, eben weil das Sein selbst dann nicht wäre. Doch bleiben diese Ausdrücke unangemessen und führen fast unausbleiblich zu Misverständnissen. Denn im Begriffe jenes Seins oder jener Wahrheit, welche die Idee oder die absolute Identität selbst ist, liegt vielmehr dies, dass, wenn sie aus der Potenz zum Actus, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, sie dann eben damit aus der Stellung des Subjects im Urtheil in die des Prädicates oder der Copula hinübertritt. Die Stellung des Prädicates nimmt sie ein in Existentialsätzen, welche eben nur die Wahrheit eines Wirklichen auszusprechen die Bestimmung haben, die Stellung der Copula in vollständigen Urtheilen, in denen die Idee, welche an sich das Identitätsprincip ist, ausdrücklich zu einem Princip der Unterscheidung und des Gegensatzes wird. (Vergl. die Abhandlung: „Ueber das unendliche Urtheil," und die damit zusammenhängenden: „Ueber die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen" etc. und „Ueber den letzten Grund der Gewissheit im Denken," im 25., 26. und 27. Bande der Fichte-Ulrici-Wirth'schen Philosoph. Zeitschrift.) Man ist daher auf dem realphilosophischen und namentlich religionsphilosophischen Standpunct allerdings berechtigt, zu sagen: es ist eine Wirklichkeit über der absoluten Identität; eine Wirklichkeit, welche nicht die reine, schlechthin mit sich identische Vernunftidee, das heisst nicht nur die Idee selbst ist. Für diese Wirklichkeit bildet das Identitätsprincip zwar die Voraussetzung, aber eine ausdrücklich durch sie und in ihr aufgehobene Voraussetzung. Denn alle Wirklichkeit ist eben nichts Anderes, als eine Setzung der Unterschiede und Gegensätze, die in der Idee ihrerseits nur als aufgehobene, nur als schlechthin mit sich identische enthalten sind. Nicht minder berechtigt ist man jedoch, vom rein logischen Standpunct umgekehrt zu sagen (im Gegensatze der Behauptung Nitzsch's: System der chr. Lehre §. 61, Anm. 1): es ist ein höheres Allgemeine über dem Begriffe Gottes; nämlich des wirklichen Gottes; der eben die Idee zu seinem logischen aber immanenten Prius hat.

B) Der kosmologische Beweis.

329. Wie die absolute Idee der reinen Vernunft oder Vernunftnothwendigkeit schlechthin mit sich selbst identisch, unbedingte, untheilbare Einheit der unendlichen, in ihr aufgehobenen Unterschiede und Gegensätze ist (§. 326. 328): so ist auch das wirkliche Dasein, das zwar nicht selbst, wohl aber dessen Möglichkeit durch sie gesetzt ist, das Urdasein, wie wir es vorläufig nennen können, oder das Urwirkliche, nur Eines (§. 327), — Eines in der Unendlichkeit der Unterschiede, die in seiner Wirklichkeit zwar gleichfalls als wirkliche gesetzt, aber eben so nothwendig auch in seiner Einheit aufgehoben sein müssen. Die nothwendige Form dieses Urdaseins, — nothwendig, weil sie eben die Grundform der Idee selbst ist, die Urgestalt aller Zeiterfüllung und die Bedingung oder Voraussetzung aller Raumerfüllung, — ist das Denken. Sie ist das Denken der Idee in der Unendlichkeit ihrer Bestimmungen, welche eben nur dadurch, dass sie gedacht werden, oder richtiger, dass sie sich selber denken, von sich selbst unterschieden und durch diese Unterscheidung verwirklicht werden. Sie ist aber zugleich das Denken seiner selbst, des Denkens, da jedes Denken nur in einem nachfolgenden Denken sein Bestehen hat. So ist das Urdasein nothwendig selbstbewusstes Ursubject. Der Gegensatz, der als Grundform aller Wirklichkeit in der absoluten Identität der reinen Vernunftidee verschlossen liegt, entfaltet sich zur Gestalt der Subject-Objectivität, auf welcher, wie man allerwärts zugesteht, der Begriff der Persönlichkeit beruht.

Aristoteles hat von der Bewegung die Definition gegeben: sie sei die Wirklichkeit des Möglichen als solchen (*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον. Phys. ausc.* III, 1). Hätte jener Philosoph den Begriff der reinen oder absoluten Möglichkeit gekannt, der ihm fremd geblieben ist (sein *δυνάμει ὄν* ist überall nur eine stoffartige, empirische Möglichkeit): so würde er als die Wirklichkeit des in diesem Sinne Möglichen als solchen diejenige Bewegung genannt haben, die allein unter allen Bewegungen frei ist von allem Stoffartigen; nicht Bewegung eines stoffartigen Subjectes oder Substrates, sondern reine, subjectlose Bewegung. Solche Bewegung nun ist eben das Denken. Wir können auf das Denken in diesem absoluten Sinne die aristotelische Definition übertragen, und es stellt sich uns mittelst derselben als die schlechthin erste, ursprünglichste Wirklichkeit dar (*νοήσει τὸ θεῖον οὐσίωται. Synes.*). Die absolute Idee ist, sie ist da, indem sie sich selbst denkt: das heisst, sie giebt durch das Denken ihrer selbst sich diejenige Form des Daseins, welche durch sie selbst als die Urform der

Wirklichkeit bezeichnet wird, die Form der Zeiterfüllung (vergl. §. 325), und sie ermöglicht eben dadurch das Hervortreten aller anderweiten, in dieser aufgehobenen oder von ihr abhängigen Formen. Alles Denken nämlich erfolgt in der Zeit, erfüllt eine Zeit, und die Vorstellung eines zeitlosen Denkens, wenn auch öfters der Philosophie zugemuthet, ist eine eben so sinnlose, wie die eines zeitlosen Geschehens überhaupt. Das reine Denken aber steht zu der reinen Zeit und mit ihr zu der reinen Daseinsmöglichkeit überhaupt in dem unmittelbaren Verhältniss, dass es völlig frei und voraussetzungslos aus ihr hervortritt, und zu seinem Gegenstande, da es einen Gegenstand allerdings haben muss, denn sonst wäre es nicht Denken, eben sie selbst, die reine Zeit und die reine Daseinsmöglichkeit, mit einem Wort, das Absolute, das Absolute der reinen Idee macht. Dies Alles sind Wahrheiten, welche wir zu näherem wissenschaftlichen Erweis der Metaphysik anheimgeben müssen, welche aber in der That auch so unmittelbar der natürlichen Vernunft einleuchten, sobald dieselbe es über sich gewinnt, der Vorurtheile des Dogmatismus sich zu entschlagen, dass wir sie im gegenwärtigen Zusammenhange getrost ihrer eigenen Beweiskraft überlassen, und auf die Bewährung, die sie in allem Nachfolgenden erhalten werden, verweisen können. — Geschichtlich wird die Bemerkung von Interesse sein, dass wir unter unsern Vorgängern in dieser Bezeichnung des Urwesens den Duns Scotus zählen, welcher die *prima causa* als das, *cujus Intelligere et Esse sunt eadem*, oder als das *Intelligens per Essentiam* bezeichnete (Ritter, Gesch. d. Phil. VIII, S. 423); und dass eben dieser Begriff der ersten Bethätigung des Absoluten, an den sich auch bei J. G. Fichte sehr bemerkenswerthe Anklänge finden (z. B. Sämmtl. Werke, II, 61 ff.), offenbar vorgeschwebt hat bei jener Bezeichnung des Princips der absoluten Identität, welche dasselbe auf den mit sich identischen Gegensatz des Objectiven und des Subjectiven zurückführt. Ich habe oben (§. 269) den Ursprung dieser Bezeichnung in den geschichtlichen Beziehungen des Schelling'schen Identitätssystems nachgewiesen; dadurch wird die Erklärung, die ich hier über den Sinn derselben gebe, in keiner Weise ausgeschlossen. Wer diesen Sinn richtig begreift, der wird auch einsehen, dass die Bezeichnung mit dem streng gefassten Identitätsprincip keineswegs im Einklang steht; eben darum nicht, weil sie das Princip in dem Moment ausdrückt, wo es aus sich herausgeht und sich zur Differenz erschliesst. Dies liegt auch in Schellings Darstellung offen genug vor Augen. Subject und Object sollen, so fordert er es, in einer Reihe von Steigerungen, aus denen dann erst die vollständige Form der natürlichen und der geistigen Wirklichkeit hervorgeht, auseinandertreten. Sie sollen zwar immer wieder zu einander zurückkehren, aber stets nur, um wieder in höheren Formen des Gegensatzes auseinanderzugehen. Wie stimmt dies zu der Aussage, dass aus der absoluten Identität schlechterdings nichts heraustreten oder herausfallen könne? Offenbar kommt es zwischen diesen zwiespältigen

Aussagen nicht zu einer wirklichen Einstimmung, und der Grund davon ist dieser, dass Schelling zwar der Erfordernisse des Begriffs der absoluten Identität sich mit speculativer Klarheit und Tiefe bewusst war, aber dieselbe sogleich als Wirklichkeit erfassen wollte; was eben nicht angeht, ohne ein Auseinandertreten der Gegensätze zuzugeben. Der erste Gegensatz nun, der beim Uebergange aus der reinen Idee in die Wirklichkeit hervortritt, ist in der That der Gegensatz des Subjectiven und des Objectiven; denn er ist es, der das Denken ausmacht. Es versteht sich, dass auch dieser Gegensatz, gleich so vielen anderen und vor diesen anderen, schon in der reinen Idee enthalten ist. Allein er ist dort, gleich jenen anderen, eben nur als ein möglicher enthalten, während Schellings Darstellung ihm eine Thatsächlichkeit zusprach, die mit dem Begriffe dieser Idee und ihrer absoluten Sichselbstgleichheit unvereinbar ist.

330. In der hier angedeuteten Weise, deren weitere Ausführung, wie öfters schon bemerkt, der Metaphysik oder reinen speculativen Vernunftwissenschaft anheimzugeben ist, wird also aus strenger Denknothwendigkeit der Beweis geführt, dass, wenn die absolute Idee nicht für alle Ewigkeit in sich verschlossen bleiben, wenn die Urmöglichkeit sich zu einer Wirklichkeit erschliessen soll, die Urwirklichkeit nur als ein selbstbewusstes Ursubject, nur als eine Urpersönlichkeit gedacht werden kann. Nicht die Idee in ihrer absoluten Identität mit sich selbst ist an und für sich schon solche Urpersönlichkeit, sondern, wie gesagt, in Gemässheit der Idee ist Solches das *primum Existens,* dessen Dasein nicht, nur dessen Möglichkeit, aber dessen absolute, von keinen weiteren Bedingungen abhängige und jede anderweite Möglichkeit, die nicht in ihr selbst enthalten ist, ausschliessende Möglichkeit in der reinen Denknothwendigkeit der absoluten Idee enthalten ist. Der ontologische Beweis, wenn wir fernerhin mit diesem Namen den Beweis aus reiner Vernunftnothwendigkeit, den streng apriorischen oder metaphysischen belegen wollen, ist daher nicht eigentlich ein Beweis für das Dasein Gottes. Er ist ein Beweis nur für die aus dem reinen Wesen*) Gottes, welches wir dem Wesen der absoluten Idee gleichgesetzt haben, unter gewissen Bedingungen hervorgehende Nothwendigkeit, das Dasein Gottes, das heisst hier einfach nur das Dasein eines sich selbst denkenden, seiner selbst bewussten Ursubjectes anzunehmen.

*) Dieser Gegensatz von reinem Wesen und Dasein wird von den Scholastikern durch die Worte *Essentia* und *Esse*, von späteren Philosophen und Theologen durch die Worte *Essentia* und *Existentia* bezeichnet.

331. Dass Gott nicht sei; dass ein Ursubject, eine Urpersönlichkeit, wie wir den Begriff einer solchen als nothwendige Voraussetzung aller Wirklichkeit erkannten (§. 329), nicht wirklich existire: dies kann nicht im eigentlichen und strengen Sinne als undenkbar, das Dasein Gottes als dieses Ursubjectes nicht im eigentlichen und strengen Sinne als eine Denknothwendigkeit bezeichnet werden. Es kann weder vom Standpuncte des gemeinen empirischen Verstandes, noch vom Standpuncte der speculativen Vernunft als eine solche bezeichnet werden. Denn jener Verstand findet in der Vorstellung, dass Gott nicht sei, keinen Widerspruch. Die speculative Vernunft aber findet in der Idee des Absoluten, welche für sie der Inbegriff alles Denknothwendigen ist, zwar den Begriff, aber nicht das Dasein Gottes. Denn es ist ja diese Idee nicht mehr und nicht weniger, als der Inbegriff der reinen oder unbedingten Daseinsmöglichkeit; es kann daher auch der Begriff Gottes als des Ursubjectes nur in ihr enthalten sein als die ausschliessliche Möglichkeit des Einen Urwirklichen, aber nicht selbst als Wirklichkeit.

Nach Hegel ist der ontologische Beweis derjenige, der vom Begriffe Gottes zu dessen Dasein fortgeht, und eben darum der wahre, der eigentlich wissenschaftliche. Die Mangelhaftigkeit der Gestalten, in denen er geschichtlich vor Hegel auftrat, soll nur in der Form des Verstandesschlusses bestehen, die freilich nicht für ihn ausreicht. Wird an die Stelle dieser Form die Dialektik, die dialektische Selbstbewegung des Begriffs gesetzt: so leistet, heisst es, der Beweis in der That, was er leisten soll. — Dem gegenüber ist zu bemerken, dass in der Meinung, es könne vom „Begriff" zum „Dasein" ein dialektischer Fortschritt, ein dialektischer Uebergang stattfinden, — ein dialektischer Fortschritt oder Uebergang gleicher Art, wie er innerhalb des Begriffs zwischen dessen Momenten stattfindet, — dass, sage ich, eben hierin der Grundirrthum der Hegelschen Philosophie besteht. Es ist dies eben die *petitio principii*, welche allem speculativen Dogmatismus zum Grunde liegt. Dieselbe kommt aber vielleicht nirgends in so nackter, unverhüllter Gestalt zu Tage, als gerade in dieser Bedeutung, welche Hegel dem ontologischen Beweise anweist.

332. Aber diese Möglichkeit, Gott, das persönliche Ursubject, als nichtseiend zu denken, findet nur statt unter der Bedingung, dass überhaupt Nichts gedacht werde als seiend im entsprechenden Sinn, wie das Ursubject, das heisst im Sinne einer zeit- und raumerfüllenden Wirklichkeit. Wird Etwas als seiend gesetzt, — Etwas, das heisst ein bestimmtes, von anderem möglichen Dasein unterschiedenes, anderem möglichen Dasein entgegengesetztes Dasein,

Etwas, das nicht ist, was Anderes ist, und ist, was Anderes, möglicher oder wirklicher Weise neben ihm Daseiendes nicht ist: — so wird eben damit nothwendiger Weise auch Gott als daseiend gesetzt. Denn obwohl es, um in der Ausdrucksweise des gemeinen empirischen Verstandes zu sprechen, kein Widerspruch ist, zu denken, dass Gott nicht ist; darum nämlich, weil, und insofern, als überhaupt Nichts ist von dem, was da sein, aber auch nicht sein kann: so ist es doch allerdings ein Widerspruch, Etwas als seiend zu setzen, das den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern in einem Andern hat, und nicht zugleich mit diesem Etwas dasjenige, was allein den Grund und Ursprung seines Daseins in sich selbst, und eben damit zugleich in sich den Grund und Ursprung des Daseins aller Dinge hat.

333. Dass Gott ist; dass er als wirkliches, persönliches Urwesen oder Ursubject ist: dies also werden wir hienach zwar nicht unmittelbar als das Ergebniss des ontologischen Beweises, wohl aber als den Schlusssatz eines Syllogismus bezeichnen können, in welchem solches Ergebniss den Obersatz bildet. Der Untersatz dieses Schlusses wird von Thatsachen der Erfahrung zu entnehmen sein, nicht der eigenthümlich religiösen, sondern der gemeinen, alltäglichen. Denn jede Erfahrung genügt zu diesem Behufe, die nur dem Bewusstsein die Gewissheit ertheilt, dass es, über die blosse Daseinsmöglichkeit hinaus, überhaupt etwas Wirkliches, über die absolute Denknothwendigkeit hinaus, etwas Zufälliges giebt. Der Beweis, welcher durch diesen Schluss geführt wird, ist derselbe, den die Kritik der reinen Vernunft mit dem Namen des k o s m o l o g i s c h e n bezeichnet hat, indem sie von ihm die richtige Bemerkung macht, dass er, auch wenn von der Erfahrung ausgehend, doch den ontologischen Beweis im Hintergrunde hat, und allein von ihm seine Beweiskraft entnimmt.

Die in den philosophischen und theologischen Schulen seiner Zeit und aller früheren Zeiten so gebräuchliche Beweisform, auf welche Kant in der Vernunftkritik den, früher in anderer Bedeutung von ihm angewandten, Namen der kosmologischen übertragen hat, nimmt ihrem geschichtlichen Charakter nach zum ontologischen Beweis die umgekehrte Stellung ein von jener, welche Kant, und mit Kant auch wir, diesem Beweise angewiesen haben. Der Begriff des schlechthin nothwendigen Wesens, der ontologische Gottesbegriff bildet für sie nicht den Obersatz, überhaupt keine der Prämissen, sondern er tritt erst im Schlusssatze auf in Gestalt einer Hypothese, welche dem Verstande

durch die Erkenntniss der Unselbstständigkeit alles Zufälligen, d. h. alles erfahrungsmässig Gegebenen aufgedrungen wird. Leibnitz hat solchem Beweisverfahren, in dessen Auffassung wir ihn mit Spinoza (*ep*. 29. *Opp. ed. Paul.* I, *p.* 532) zusammentreffen sehen, den Namen des *argumentum a contingentia mundi* gegeben; unter diesem Namen pflegte es die Wolffische Schule neben dem ontologischen aufzuführen, welches damals nach Cartesius benannt wurde. Auch Hegel bezeichnet dasselbe, seiner historischen Bedeutung nach nicht unrichtig, einfach als den Weg der Selbsterhebung des Denkens vom Endlichen zum Absoluten, und er weist ihm in diesem Sinne die erste oder unterste Stelle unter den verschiedenen Beweisen für das Dasein Gottes an. Aber mit Recht hatte schon Kant bemerklich gemacht, dass dieser Weg nicht als wissenschaftlicher Beweis betrachtet werden kann für das, wozu man auf ihm gelangen will. Der Begriff des Nothwendigen, dessen Existenz erwiesen werden soll, wird bei solchem Verfahren immer schon vorausgesetzt, und es dreht sich dasselbe im Kreise herum. Wenn der Regress ins Unendliche, auf welchen der Causalzusammenhang des Endlichen hinausführt, als etwas bezeichnet wird, wobei man sich nicht beruhigen kann: so geschieht dies schon in Folge metaphysischer Voraussetzungen, die, wenn sie als giltige Prämissen eines Schlusses benutzt werden sollen, ihrerseits erwiesen sein müssen, aber die nur erwiesen werden können durch eine dialektische Entwickelung der Idee des Absoluten, also durch den ontologischen Beweis.

334. Wenn also auf dem Wege des ontologischen Beweises, das heisst auf dem Wege reiner Denknothwendigkeit oder Vernunftspeculation, zuerst das Was, der allgemeine Inhalt des Gottesbegriffs, für das Bewusstsein zu gewinnen war: so ist jetzt auch die Wendung gefunden, welche zu dem Was das Dass, zu dem *Quid* das *Quod* hinzufügt. Dass Gott ist, dies wird durch den so eben bezeichneten Schluss für das denkende Bewusstsein zu einer Gewissheit erhoben, welche dem Gewissesten in allem Erfahrungsinhalt gleichkommt, zu der unmittelbaren Gewissheit, die jedes vernünftige Subject in seinem Selbstbewusstsein von seinem eignen Dasein hat. Aber auch nur dieses Dass, sammt dem dabei vorausgesetzten Was, ohne welchen das Dass keinen Sinn hätte. Nicht eingeschlossen aber ist in diese Gewissheit jenes andere Was, dessen Inhalt zwar mit den Thatsachen, aus denen das Dass erschlossen wird, in demselben Bereiche der Erfahrung und der zeiterfüllenden Wirklichkeit liegt, aber nicht, wie sie, ein Unmittelbares, unmittelbar dem empirischen Bewusstsein Gegenwärtiges oder von ihm zu Ergreifendes ist.

Der Gegensatz des *Quid* und des *Quod* in Bezug auf die Erkenntniss Gottes ist neuerdings, wie bekannt, von Schelling hervorge-

hoben worden, in einem Sinne, der vollständig mit dem Ergebniss unserer obigen Erörterung des ontologischen und des kosmologischen Beweises zusammentrifft. Das *Quid*, welches von jenem Philosophen dem Vernehmen nach als der Gegenstand der „negativen" oder rein rationalen Philosophie bezeichnet wird, ist der Begriff des schlechthin nothwendigen Wesens, das alle Möglichkeit in sich begreift, also der Begriff des nur möglichen Gottes. Ihm gegenüber weist Schelling das *Quod*, den Begriff des daseienden und wirklichen Gottes, der „positiven" Philosophie zu, das heisst derjenigen, in welcher Vernunft und Erfahrung sich durchdrungen haben. Zu dieser Ansicht Schellings scheinen beim ersten Anblick im directen Widerspruch zu stehen gewisse Aussprüche der Scholastiker, welche umgekehrt der natürlichen Vernunft das Vermögen zusprechen, zu erkennen, dass Gott ist, das Vermögen aber, zu erkennen, was er ist, ihr absprechen. So z. B. Albertus Magnus *Summ. Theol.* I, 13: *ex solis naturalibus potest cognosci, quia Deus est, positivo intellectu, quid autem, non potest cognosci, nisi infnite;* und anderwärts von Gott; *attingi potest intellectu, sed non comprehendi.* Eben dies ist auch der Sinn der merkwürdigen, von Baur in seiner Gesch. d. Dreieinigkeitslehre II, S. 590 angeführten Stelle des Duns Scotus; und schon vor diesen Allen finden wir bei Alexander von Hales den Ausspruch: *Utut certius a nobis cognoscatur, quid sit creatura, quam quid sit Deus, tamen multo certius cognoscitur, quod sit Deus, quam quod sit creatura* (*Summ. Th.* I, 2, 3). Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die scheinbar entgegengesetzten Aussprüche leicht zu vereinigen sind. Die Scholastiker verstehen sowohl unter der *naturalis cognitio* oder *philosophia* etwas Anderes, als Schelling unter der rein rationalen Erkenntniss, als auch unter dem *Quid* etwas Anderes, als das Schelling'sche *Quid*. Die natürliche Erkenntniss oder Philosophie ist ihnen eben jenes aus Erfahrung, nämlich der gemeinen alltäglichen, und reiner Vernunfterkenntniss oder vielmehr, auf ihrem Standpunct, Instinct der Vernunft, schon zusammengesetzte Bewusstsein, welches von jeher als der Boden für den sogenannten kosmologischen Beweis gedient hat. Dass dieser Beweis, für sich allein genommen, nicht weiter führt, als bis zu jenem *Quod* oder *Quia*, welches in der einfachen Assertion eines selbstbewussten Ursubjectes noch ohne alle sittliche und ästhetische Prädicate besteht: dem steht Schellings Ausspruch nicht entgegen. Denn das *Quid*, welches er als das Geringere behandelt diesem *Quod* gegenüber, sind nicht die sittlichen und ästhetischen Prädicate; nicht jenes *Quid*, welches auch Nikolaus von Cusa meint, wenn er Gott die *absoluta Quidditas mundi s. universi* nennt. Den Unterschied dieses *Quid*, — wir können es, zum Unterschied jenes rein rationalen *Quid*, das *Quale* nennen, — von dem *Quod* übergeht Schellings Ausspruch, eben so, wie umgekehrt der scholastische den Unterschied des *Quid* der blossen Möglichkeitsbestimmungen von dem *Quod*. — In entschiedenem Widerspruch mit Schellings, und wenigstens nicht in unzweifel-

hafter Uebereinstimmung mit der scholastischen Lehre steht dagegen die Behauptung des Cartesius, welche dem Dasein Gottes eine der mathematischen gleiche oder sie noch übertreffende Gewissheit zuschreibt; folgerecht in sofern, als eben der ontologische Beweis es ist, aus welchem solche Gewissheit resultiren soll, aber gewaltsam im höchsten Grad gegen das natürliche Vernunftbewusstsein. Dieses kann sich, wenn es sich recht versteht, durch Schellings Ausspruch eben so wenig, wie durch den scholastischen, beleidigt finden, da beide nicht für den unmittelbaren Standpunct dieses Bewusstseins, sondern eben nur für den durch den Gedankengang der Beweisführung aufgeklärten jene Gewissheit des Gottesbewusstseins in Anspruch nehmen, die dem unmittelbaren Selbstbewusstsein gleichkommt; — dieselbe Gewissheit, welche das monotheistische Bewusstsein der Offenbarungsreligion durch seine Betheuerungsformel חַי יְהוָֹה ausdrückt. Die Scholastik steht mit dem Cartesianismus auf gleichem Boden, insofern sie dem ontologischen Beweise des Anselmus beistimmt, und auch in derartigen Lieblingssätzen, wie z. B. dass in Gott *esse* und *essentia* eines und dasselbe sein sollen. Aber in andern ihrer Lehren regt sich um so entschiedener das Bewusstsein, welchem Schelling in den vorhin angeführten Worten seinen Ausdruck gegeben hat.

335. Auch die Frage nach diesem zweiten Was, obgleich sie ihre vollständige Beantwortung nur durch religiöse Erfahrung, also nicht in dieser allgemeinphilosophischen Voruntersuchung erhalten kann, fällt doch mit ihrer ersten, vorläufigen Beantwortung noch in das Bereich dieser Voruntersuchung. Denn es ist derselben aufgegeben, zu dem Gottesbegriffe der religiösen Erfahrung den nothwendigen Unterbau aufzuführen nicht allein aus den Elementen der reinen Vernunft oder Vernunftnothwendigkeit, sondern eben so sehr auch aus den Elementen der ausserreligiösen Welterfahrung (§. 297). Auch die Beweise für das Dasein Gottes, an deren Stelle diese Untersuchung tritt, indem sie ihren wesentlichen Inhalt sich in wissenschaftlicher Fassung einverleibt, auch sie hatten stets zu ihrem Ziel das Dass eines Gottesbegriffs von nicht blos rein vernunftmässigem, sondern allerdings auch, obgleich sie es nicht so zu nennen pflegten, erfahrungsmässigem Inhalt; eines Gottesbegriffs also, dessen *Quale* für uns an gegenwärtiger Stelle unserer Betrachtung noch nicht als wirklich schon ermittelt gelten kann.

336. Wie nun werden wir der Erfahrung, der allgemeinen ausserreligiösen Welterfahrung, die Elemente dieses *Quale*, die Materialien zur Ausführung der annoch unausgeführten Theile des hier von uns zu errichtenden Unterbaues abgewinnen? Auch auf diese Frage hat der Vernunftinstinct, dem wir die geschichtlichen Beweise

für das Dasein Gottes verdanken, die Antwort gefunden, ehe noch die Wissenschaft im Stande war, sie aus dem strengen Zusammenhange jener Vernunftnothwendigkeit zu entnehmen, in welcher, zugleich mit den Bedingungen von Gottes Dasein, auch die damit in Eins zusammenfallenden Bedingungen seines Erkennens enthalten sind. Er hat sie gefunden in dem das ganze Bereich der erfahrungsmässigen Weltwirklichkeit durchwaltenden Princip der Zweckbeziehung, und er hat darauf den Beweis begründet, für den eigentlich der Name des kosmologischen zuerst erfunden war, der aber gemeinhin mit dem schulmässig gewordenen Namen des physikotheologischen bezeichnet wird.

337. Dass die Welt unserer sinnlichen Erfahrung, dass die äussere körperliche Natur, von der scheinbar todten Masse, die allem körperlichen Dasein und Geschehen zum Grunde liegt, bis hinauf zu den lebendigen und beseelten Einzelwesen, nicht blos unter mechanischen Gesetzen steht, sondern dass diese Gesetze sich ihrerseits in den höheren Zusammenhang einer Zweckbeziehung einfügen; dass, durch Kraft dieser Zweckbeziehung, in dem ganzen Umfange der vor unserer Erfahrung ausgebreiteten Körperwelt die Theile dieser Welt sich gegenseitig einander ihr Dasein und ihre Thätigkeiten vermitteln; und dass in dieser teleologischen Ordnung alle natürlichen Dinge eine Stufenreihe bilden, auf deren oberster Staffel die mit Vernunft und Geist begabten lebendigen Geschöpfe stehen: dies Alles würde einen Solchen, der mit dem deutlichen Bewusstsein der absoluten Idee an diese Welt der Erfahrung heranträte, nicht als eine Thatsache von neuer, unerwarteter Art überraschen; es würde ihn nicht zu Schlüssen, deren Ergebniss nicht bereits durch die Idee vorweg genommen wäre, veranlassen können. Denn in dieser Ordnung stellt sich eben nur, sei es im Allgemeinen, oder im Besondern und Einzelnen der Welterfahrung, auf eine Weise, wozu die reine Vernunft den Schlüssel giebt, die Einheit dar, welche durch die Idee selbst als nothwendige Grundform des Wirklichen für dieses Wirkliche gefordert wird, sobald es sich durch freie Thätigkeit des Urwirklichen (§. 329) aus seiner reinen Möglichkeit emporhebt.

Auf das Inwohnen des Zweckbegriffs schon in der reinen Denknothwendigkeit, oder, was gleichviel, in der reinen Daseinsmöglichkeit mit eben so wahrhaftem Tiefblick, als klarer Verständigkeit und Verständlichkeit hingewiesen zu haben, — zuerst in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels," dann, besonders gründlich

und ausführlich, in dem „Einzig möglichen Beweisgrund" u. s. w., und, was seine späteren Hauptwerke betrifft, deren Grundinhalt diesem Unternehmen eigenthümliche und schwer zu überwindende Schwierigkeiten entgegenstellte, vornehmlich in der „Kritik der teleologischen Urtheilskraft": dies ist eines der grossen Verdienste Kants; aber eines der am wenigsten bemerkten, häufig ganz übersehenen. Dass die Ordnung und zweckmässige Uebereinstimmung in den Naturerscheinungen, welche der empirische Verstand, wenn ihm die Schwierigkeit einer blos mechanischen Erklärung zum Bewusstsein kommt, auf die künstliche Veranstaltung eines intelligenten Welturhebers zurückzuführen liebt, bei genauerer Untersuchung als begründet oder vorgebildet erkannt wird in den allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit eines zeiträumlichen Daseins, in der Natur des Raumes, in den Gesetzen der Bewegung, und überhaupt in den metaphysischen und mathematischen Daseinsformen, an welche die Möglichkeit einer Materie, eines die Zeit und den Raum erfüllenden Daseins gebunden ist: dieser Umstand, weit entfernt, uns in der Annahme eines nach Zwecken handelnden Urwesens irre zu machen, soll, nach Kants richtiger und tiefer Bemerkung, uns vielmehr erkennen lehren, dass die Grundgestalt der Zweckmässigkeit oder Zweckbeziehung selbst nicht eine zufällige ist im Wissen und Handeln des Urwesens, sondern dass sie in denselben Grundbestimmungen der Möglichkeit aller Dinge und des Urwesens selbst beruht, die dasselbe zum Urheber nicht blos der äusseren Gestalt und Ordnung der Dinge dieser Welt, sondern ihrer Substanz und ihres Daseins machen. Je reiner Kant namentlich in den früheren Abhandlungen den Begriff dieser Möglichkeitsbestimmungen hält, um so unverkennbarer geht dort die Tendenz darauf, zu zeigen, dass schon in ihnen für das freie Handeln und Schaffen des Urwesens, dafern es zu einem solchen kommt, die Nothwendigkeit einer teleologischen Ausprägung bestimmt ist. Später freilich hatte sich Kant durch seine Kategorienlehre den Gesichtspunct etwas eingeengt. Er konnte als „Bedingungen der Möglichkeit einer Erscheinung überhaupt" im strengen Sinne nur noch die Gesetze der mechanischen Causalität gelten lassen, er musste daher, als der Gedankengang der Kritik der Urtheilskraft ihn zu derselben Ansicht auch in Bezug auf die Gesetze teleologischer Causalität zurückführte, die Annahme solcher Gesetze durch gewisse Vorbehalte verclausuliren, wodurch das einfache Verständniss der Sache nicht eben erleichtert wird. — Hegel, von den Rücksichten frei, welche Kants Gesichtskreis einschränkten, hat die „teleologischen Kategorien" ausdrücklich als integrirende Momente der reinen Vernunftnothwendigkeit, seiner Logik einverleibt. Aber er hat dabei den unverantwortlichen Misgriff begangen, die Formen des Raumes und der Zeit von ihnen abzulösen und aus der Logik herauszuwerfen. Dadurch werden bei ihm diese Kategorien zu etwas ganz Sinnlosem, zu völlig leeren Worten; eben so, wie auch schon die „mechanischen Kategorien" dies sind, denen er sie entgegenstellt. Wie weit vorzüglicher ist hier das Verfahren Kants, wenn er die Präforma-

tion des Teleologischen in der Sphäre der reinen Vernunftnothwendigkeit mittelst glücklich ausgewählter Beispiele gerade vorzugsweise an den einfachsten Raumgestalten und Bewegungsverhältnissen nachweist! — Was übrigens bei Kant und Hegel gleichmässig vermisst wird: die dialektische Stellung des Zweckbegriffs zu dem Zeitbegriffe, als Grundkategorie der Zeiterfüllung, für die er die ganz entsprechende Bedeutung hat, wie für die Raumerfüllung der Begriff der Schwere: dieses bis dahin und auch seitdem noch immer ganz unbeachtet gebliebene Hauptmoment der metaphysischen Teleologie habe ich zuerst in meinen Grundzügen der Metaphysik (S. 511 ff.) auf eine Weise dargelegt, deren sachlicher Wahrheit die Anerkennung, die sie als ihr Recht für sich in Anspruch nehmen darf, hoffentlich nicht für immer versagt bleiben wird.

338. Darum nun wird kraft ihres metaphysischen Ausgangspunctes auch die philosophische Theologie in den Thatsachen, welche durch teleologische Weltbetrachtung erfahrungsmässig ermittelt werden, nicht sowohl die Grundlage ihres Beweises für das Dasein Gottes erblicken können, als vielmehr nur, so zu sagen, eine Rechnungsprobe für die Richtigkeit des von ihr gegebenen Beweises. Sie lässt es gelten, ja sie findet es begründet in der Natur des Entwickelungsganges menschlicher Vernunft- und Verstandesbildung, wenn die Wahrnehmung dieser Thatsachen dem empirischen Verstand, oder selbst wenn sie der speculativen Vernunft, so lange sie noch nicht jenen Ausgangspunct gewonnen hat, die Stelle des Bewusstseins der reinen Vernunftidee vertritt und zu einer Mahnung wird, die Idee und mit ihr jenes der Idee unmittelbar entsprechende Urdasein aufzusuchen, durch dessen Vermittelung sich die Idee auch in dem Inhalte der natürlichen Erfahrung ausprägt. Aber eine wissenschaftliche Beweiskraft für das Dasein Gottes unabhängig von der Vernunftidee oder gar im Gegensatze zu ihr vermag sie dem sogenannten physiko-theologischen Argument in keinem Sinne einzuräumen.

339. Solche Beweiskraft nämlich diesem Argumente zuzuschreiben: dazu pflegt der empirische Verstand sich durch die Analogie verleiten zu lassen, welche er beim ersten Gewahrwerden der Zweckmässigkeit in den Erzeugnissen der körperlichen Natur zwischen diesen Erzeugnissen und den Erzeugnissen menschlicher Kunst zu erblicken vermeint. Die Wissenschaft kann den übereilten Schlüssen gegenüber, welche der Verstand aus dieser mehr scheinbaren, als wirklichen oder thatsächlich begründeten Analogie zu ziehen liebt, nicht umhin, auf die für das wahre Beweisverfahren, wie sich uns alsbald zeigen wird, so bedeutsame Immanenz des Zweckprincips

sammt der durch den Zweck die Materie beherrschenden Macht des organischen Lebens in den Dingen dieser Welt hinzuweisen. Aus dieser Immanenz aber scheint für jenen Verstand, und scheint auch selbst für die noch nicht auf dem Standpunct der wahren Metaphysik festgestellte speculative Vernunft ganz das Entgegengesetzte zu folgen von dem, was der Theismus der gemeinen Physikotheologie aus seinen äusserlichen Anschauungen über die teleologische Ordnung des Universums folgern möchte.

Wer kennt nicht den Ausspruch der Vernunftkritik über den physikotheologischen Beweis, der als der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene, jederzeit verdiene mit Achtung genannt zu werden, aber wissenschaftlich eine selbstständige Bedeutung nicht für sich in Anspruch nehmen dürfe, da auch seine Beweiskraft nur von dem ontologischen erborgt sei? — Wir fügen hinzu, dass mit Anspruch auf streng wissenschaftliche Geltung dieser Beweis in der Geschichte der Philosophie und der Theologie viel seltener aufgetreten ist, als man wohl häufig meint. Er würde solche Geltung nur in Anspruch nehmen können auf Grund einer Metaphysik, deren Principien gleich freien Raum liessen für die Möglichkeit eines erfahrungsmässigen Daseins, einer Wirklichkeit ohne teleologische Verknüpfung ihrer Momente, oder mit solcher Verknüpfung, und welche daher die Entscheidung zwischen dieser doppelten Möglichkeit der äusseren Welterfahrung anheimgäbe. Nun aber finden wir, dass nur sehr wenige philosophische Systeme eine solche doppelte Möglichkeit überhaupt gelten lassen. Die meisten leugnen entweder jede Möglichkeit einer andern, als der rein mechanischen Causalverknüpfung, oder sie behaupten zugleich mit der Möglichkeit einer teleologischen auch deren selbstverständliche, den natürlichen Dingen als solchen inwohnende Nothwendigkeit. Das Letztere gilt von allen den theologischen Lehren, welche auf dem Hintergrunde der aristotelischen Metaphysik beruhen. Darum konnte das Mittelalter gerade in seiner für die abstracte Speculation günstigsten Periode nicht einen derartigen Beweis unternehmen, und noch Leibnitz suchte, durch die *arcana Sublimium* des Bodinus erschreckt, Hilfe gegen den einbrechenden Atheismus in dem kosmologischen Beweise, der von der *philosophia reformata* zu erwarten sei, das heisst von jener rein mechanischen Weltansicht, welche die *formae substantiales* als selbstständige Bewegungsprincipien und mit ihnen die der Natur immanente Zweckbeziehung ablehnt. Mit dem Zeitalter des Baco und des Cartesius hatte aber die teleologische Naturbetrachtung überhaupt der rein mechanischen weichen müssen. Das Factum objectiver Zweckbeziehungen wurde von den Philosophen dieser Schule entweder überhaupt nicht, oder nur erst im Gefolge jener theologischen Wahrheiten anerkannt, welche der physikotheologische Beweis auf dasselbe stützen will. Und so hat es denn auch Leibnitz, so grossen

Werth er aus dem Gesichtspunct seiner Theodicee auf die Anerkennung der teleologischen Ordnung des Universums legt, nicht für gerathen erachtet, auf die empirische Wahrnehmung solcher Ordnung die Gewissheit seines Gottesbegriffs wissenschaftlich zu begründen. Für den Standpunct aber, der, ohne allen metaphysischen Hintergrund, nur auf die allgemeine Welterfahrung seinen Gottesbegriff wissenschaftlich begründen will, hat Dav. Hume in seinen meisterhaften Gesprächen über natürliche Religion die Tragweite des teleologischen Raisonnements so gründlich beleuchtet, dass der Vernunftkritik nach dieser Seite wenig mehr zu thun übrig blieb. Mit der positiven Seite Ernst zu machen, dies hat sie in der vorhin (§. 337) angedeuteten Weise theils jener früheren Abhandlung, theils der späteren „Kritik der Urtheilskraft" überlassen. Letztere hat bekanntlich für den grösseren Theil der nachkantischen Philosophie den Ton angegeben; aber wie sie, so giebt auch diese einen fortwährenden Commentar zu dem Text, dass die speculativ-teleologische Weltbetrachtung, je gründlicher sie zu Werke geht, desto weniger Ergebnisse liefert, welche sich zu Prämissen eines physikotheologischen Beweises in jenem alten Sinne eignen. Der vielbeklagte Pantheismus dieser neueren philosophischen Forschung: was ist er anders, als das Eingeständniss, dass jeder wissenschaftliche Erklärungsversuch der teleologischen Phänomene nothwendig auf die Annahme individueller, den natürlichen Dingen inwohnender Zweckprincipien hinführt (*formae substantiales* nach dem mittelalterlichen, auf den aristotelischen Begriff der Entelechie sich zurückführenden Ausdruck, dem eine nur nicht ganz eben so klar ausgebildete Ansicht von immanenter Teleologie zum Grunde lag), und dass die Frage über die Beschaffenheit der obersten idealen Einheit, in welcher die Vielheit und Besonderheit dieser Principien zuletzt gipfeln muss, nicht mehr auf dem Wege der Erfahrung oder nach blossen Analogien der Erfahrung entschieden werden kann? — Dennoch ist, gerade in dieser jüngsten Zeit, gerade diesem Pantheismus gegenüber, ernsthafter, als vielleicht von irgend einem frühern Systeme, noch einmal der Versuch gemacht worden, den Beweis für den theistischen Gottesbegriff im Sinne des physikotheologischen Argumentes aus dem Gegensatze zu führen, in welchem sich zu dem Wirken der rein mechanischen Principien, aus denen zuvor die Metaphysik das natürliche und auch das geistige Universum construirt hat, die Wahrnehmung eines zweckmässigen Naturlaufes nicht im Ganzen, sondern nur hier und da im Einzelnen der Naturerscheinungen stellt, und aus der Verwunderung, die dieser Gegensatz erzeugt (Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, §. 132). Es versteht sich, dass eine solche Behauptung nur auftreten kann im Gefolge einer Metaphysik, die alle anderen theoretischen Fundamente des Gottesglaubens zerstört hat, und einer Ethik, welche principiell eines solchen nicht zu bedürfen meint. Aber nicht so leicht begreift sich, wie jene Philosophie auch nur im kleinsten Theile ihres Bereiches einer Schlussfolge Raum geben kann, die, wenn mit ihrem Ergebnisse wissenschaftlicher Ernst gemacht

werden sollte, nothwendig die Principien ihrer eigenen Metaphysik über den Haufen werfen müsste. Will man die „kleinste Spur des Schönen und Schicklichen in der Natur," die zu diesem Behufe als „mehr werth" gepriesen wird, „als alle innern Anschauungen, die sich von Schwärmereien nicht unterscheiden lassen" (das soll heissen: als alle Vernunftbegriffe des Möglichen, aus denen freilich der Dogmatismus oft genug etwas gemacht hat, das als Schwärmerei zu bezeichnen sich entschuldigen lässt), — will man diese „kleinste Spur" zu dem Atlas machen, der auf seinen Schultern den ganzen Himmel trägt: so bedenke man, ob nicht Gefahr ist, dass unter den Füssen dieses Atlas der für so fest gehaltene Boden jener metaphysischen Voraussetzungen einsinke, die eingeständlicher Weise nicht von vorn herein darauf angelegt waren, einer solchen Last als Unterlage zu dienen!

340. Nicht also ein erfahrungsmässiger Beweis einfach nur für das Dasein des Gottes, dessen Dasein schon durch den ontologischen Beweis und dessen der gemeinen Empirie entnommene Ergänzung (§. 333.) erwiesen ist; nicht das Dasein eines denkenden, alle Möglichkeit des Daseins in seinem Denken zusammenfassenden Ursubjectes nur als solchen: nicht dies wird von der wissenschaftlichen Theologie auf dem Wege teleologischer Weltbetrachtung erstrebt und gefunden werden. Sondern was sie auf diesem Wege anstrebt und findet: das ist das über die reine Denknothwendigkeit des allgemeinen Begriffs jener Urwirklichkeit hinausgehende Was derselben (§. 334). Es ist, nach dem schon von uns gebrauchten Ausdruck, das *Quale*, die Urbeschaffenheit des Urwirklichen, die so gewiss nur durch empirische Betrachtung gefunden werden kann, so gewiss sie nicht in dem Kreise der reinen Vernunftbestimmungen inbegriffen ist, welche die Möglichkeit dieses Urwirklichen, und mit ihm die Möglichkeit alles Wirklichen überhaupt bedingen. Es ist die Seite des Daseins der Urwirklichkeit, die, im Gegensatze der Nothwendigkeit ihres allgemeinen Begriffs, nur aus der freien teleologischen Thätigkeit begriffen werden kann, durch welche das Urwirkliche, zufolge dieses seines Begriffs, aber in stetem Hinausgehen über die leere Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben, als Zweck seiner selbst sich selbst verwirklicht.

341. Zweck seiner selbst nämlich: als solcher würde nach metaphysischer Denknothwendigkeit das Urwirkliche gefasst werden müssen, auch wenn in seinem Dasein erfahrungsmässig noch kein anderes Dasein mitgesetzt wäre, als nur dasjenige, welches unmittelbar zu seinem Begriffe gehört, ohne welche daher es selbst nicht würde als daseiend gedacht werden können. Das Urwirkliche, das

Ursubject, ist, was es ist, wesentlich als Einheit einer Unendlichkeit von Gedanken, in denen es die unendliche Möglichkeit des Daseins denkt. Diese Gedanken verhalten sich sammt ihrem Inhalt zu ihm als die Momente des Processes seiner Selbstverwirklichung, also als die Mittel, ohne die das Endziel oder der Zweck dieses Processes nicht würde erreicht, das Dasein des denkenden Ursubjectes, das heisst sein Selbstbewusstsein, nicht würde gewonnen werden können. Und so ist denn unmittelbar mit dem Dasein des Urwirklichen selbst eine freie teleologische Thätigkeit gesetzt, eine Thätigkeit, die zwar den einen ihr durch ihren Begriff gesetzten Zweck nach innerer Nothwendigkeit verfolgen muss, die aber, zugleich mit diesem Zwecke, noch eine Unendlichkeit anderer, durch sie selbst gesetzter Zwecke verfolgen kann.

342. Als teleologisches Princip des im Elemente des reinen Denkens vorgehenden Processes seiner Selbstsetzung oder Selbstverwirklichung würde das Ursubject Gegenstand der Erfahrung und der empirischen Beobachtung sein, auch wenn das Ergebniss dieses Processes kein anderes wäre, als eben nur das einfache, nackte Dasein des Ursubjectes selbst, in der Gestalt, welche durch die absolute Idee, das heisst durch den Begriff der reinen Daseinsmöglichkeit, als eine nothwendige gesetzt ist, unter der Voraussetzung, dass überhaupt etwas Wirkliches existiren soll (§. 330). Inhalt dieser Erfahrung wären dann eben nur die Gedanken, in denen das Ursubject die unendliche Möglichkeit des Daseins und mit dieser Möglichkeit sich selber denkt. Die Erfahrung selbst aber wäre im strengsten Sinn nur seine eigene, die Gedanken, welche das Subject, ganz eben so wie jene, welche das Object dieser Erfahrung bilden, im strengsten Sinn die eigenen Gedanken des Ursubjects. Die Antwort auf die Frage nach dem Was des Gottesbegriffs, in dem Sinne, wie wir sie hier verhandeln (§. 334), würde dann vollständig mit der Aufzeigung des Dass zusammenfallen. Sie würde nur in dem eigenen Selbstbewusstsein Gottes gegeben werden können; oder vielmehr dieses Selbstbewusstsein würde unmittelbar durch sich selbst die vollständige, die einzig mögliche Antwort sein.

Der hier angenommene Fall, so weit ab er auch von dem Gesichtskreise liegt, innerhalb dessen der gemeine empirische Verstand sich seine Denkmöglichkeiten zu construiren pflegt, ist doch nicht nur durch die absolute Denknothwendigkeit der reinen Vernunft mit Nichten von vorn herein von dem Gebiete der allgemeinen Daseinsmöglichkeit aus-

geschlossen, sondern selbst die Versuchung zur Annahme seiner Wirklichkeit liegt der philosophischen Speculation weit näher, als man es meinen sollte, und der Dogmatismus, der philosophische sowohl, als auch selbst der theologische, ist in gar vielen seiner Gestaltungen hart an diese Annahme herangestreift. Für den gemeinen Verstand freilich giebt es keine härtere Zumuthung, als, mit einem Schlage die ihm so geläufigen Vorstellungen fahren zu lassen sowohl von dem, was ihm für das Subject, als auch von dem, was ihm für das Object seines empirischen Wissens gegolten hat; die erstern gegen den Begriff eines einigen und absoluten Subjectes, die letztern gegen den Begriff eines ewigen und unwandelbaren Objectes einzutauschen, und Alles für Schein und Täuschung zu erklären, was das natürliche Bewusstsein, sei es auf der subjectiven, oder auf der objectiven Seite zu diesen Begriffen hinzubringt oder an ihre Stelle setzt. Und doch müsste man in der Geschichte der Philosophie sehr unerfahren sein, um nicht zu wissen, wie oft und in wie vielfacher Gestalt von der philosophischen Speculation diese Anmuthung an die natürliche Vernunft gestellt worden ist. Noch dasjenige System, welches sich so gern das neueste nennt: hat es nicht zum letzten Ergebniss seiner Lehre eben dieses, dass es nur Ein Subject und nur Ein Object des wahren Denkens und des wahren Wissens giebt? Freilich wird dort weder das absolute Subject, noch das absolute Object genau mit den Worten bezeichnet, mit denen wir hier Subject und Object eines Bewusstseins bezeichnet haben, welches wir nicht für den wirklichen, nur für den möglichen Inbegriff aller Wahrheit und Wirklichkeit erkennen. Aber man nehme von dem Inhalte jenes Philosophems die Täuschungen hinweg, welche eben dieser dogmatistischen Unterschiebung der Möglichkeit für die Wirklichkeit entsprungen sind; und man wird leicht gewahr werden, dass Hegels „absoluter Geist" auf der letzten Spitze des Processes seiner Selbstverwirklichung in der That das ist, wovon wir hier gezeigt haben, dass Gott es wäre, wenn er nichts, als jenes Urwesen wäre, was dasein muss, wenn überhaupt irgend Etwas dasein soll, oder mit andern Worten, wenn die freie teleologische That seiner Selbstverwirklichung an der Stelle geendigt hätte, wo sie (nicht der Zeit, aber dem Begriffe nach) beginnen musste. — Dies als Antwort auf den Vorwurf, von dem zu erwarten steht, dass man ihn gerade vom Standpuncte des eben genannten Systemes gegen unsere Darstellung hier und an andern Puncten erheben wird: dass sie in den Fehler falle, sich „mit leeren Möglichkeiten herumzuschlagen." Ist der Begriff einer Möglichkeit, die sich als Möglichkeit aus der Nothwendigkeit des reinen Denkens ergiebt, ein „leerer:" welches Prädicat wird man dann einem Begriffe der Wirklichkeit ertheilen müssen, der offenbar nur aus einem Misverständniss über die Natur jener Möglichkeit hat entstehen können?

343. Solcher Möglichkeit eines inhaltlos bleibenden Daseins des Ur-Ich gegenüber stellt sich aber der Inhalt der Erfahrung, an welche

der menschliche Geist gewiesen ist, um aus ihr die Antwort zu entnehmen auf die Frage nach dem empirischen Was des Gottesbegriffs, diesem Geiste als eine andere dar; sowohl nach der objectiven Seite, als auch nach der subjectiven. Sie hat zu ihrem Gegenstand nicht blos die reine Daseinsmöglichkeit nur als solche, nicht blos die Gedanken, durch welche diese Möglichkeit gedacht wird, sondern mit beiden zugleich, als Ergänzung oder Erfüllung beider,*) ein Wirkliches, das durch die allgemeine Möglichkeit eben nur als ein Mögliches gesetzt, in den Gedanken aber als ein zufälliger Gegenstand neben jenem nothwendigen enthalten ist. Als ihren subjectiven Träger aber findet diese Erfahrung statt des allgemeinen und unendlichen Selbstbewusstseins ein besonderes und endliches. Sie findet ein Bewusstsein, das, wenn es sich, wie die Natur alles Bewusstseins dies mit sich bringt, zum Object seines eigenen Denkens und Wissens macht, sich selbst für einen Theil jener Wirklichkeit erkennen muss, die nicht von vorn herein, nicht durch jene Nothwendigkeit, welche dem Urwirklichen als solchem seine Gestalt bestimmt, in den Begriff der Urwirklichkeit eingeschlossen ist.

*) *Complementum possibilitatis*: die altschulmässige, keineswegs zu verwerfende Definition der Wirklichkeit.

344. Durch das Labyrinth dieser Erfahrung sie hindurchzugeleiten: dazu eben ist der philosophischen Theologie, welche sich die Frage nach dem qualitativen Was des Gottesbegriffes aufgeworfen hat, von der Vernunftidee oder der reinen Nothwendigkeit des Denkens der Ariadnefaden der Zweckbeziehung oder der teleologischen Kategorien in die Hand gegeben. Nur durch den Besitz dieser Kategorien ist sie in Stand gesetzt, allenthalben im Bereich der Erfahrung die Stellen aufzufinden, wo sie die durch die Thätigkeit des Urwirklichen in dem Processe seiner Selbstverwirklichung, und noch über diesen Process hinaus durch freie Willkühr, hervorgerufenen Daseinszwecke zu suchen hat. Durch dieselbe Macht der Vernunftidee ist ihr aber auch die weitere Fähigkeit ertheilt, den von ihr aufgefundenen Inhalt der Zwecke zu allgemeinen Begriffen zu verarbeiten, die, als eigenschaftliche Prädicate dem Ursubjecte zuertheilt, den Begriff des Ursubjectes in der Weise vervollständigen, wie dies im Interesse christlicher Theologie von der philosophischen Weltbetrachtung, die uns bis an ihre Schwelle führen soll, verlangt und erwartet werden muss (§. 340).

Mit dem Begriffe der absoluten Daseinsmöglichkeit, der, wie oben gezeigt (§. 321 ff.), nichts Anderes ist, als der im Bewusstsein der reinen Vernunft zusammengefasste Inbegriff der allgemeinen denknothwendigen Bedingungen dieser Möglichkeit, — mit diesem Begriffe hat die Metaphysik gleichsam ein Netz über die erfahrungsmässige Wirklichkeit des Daseins gezogen, dessen Fäden und dessen Knoten sich in dem reichen Stoffe derselben so gewiss werden abdrücken müssen, so gewiss diese Fäden und diese Knoten nichts Anderes als das Gewebe der ewigen Nothwendigkeit sind, dem auch die Gottheit sich nicht entwinden kann. Wir können nun, um in dem Gleichnisse zu bleiben, in den Fäden die Begriffe der Mittel, in den Knoten die Begriffe der Zwecke dargestellt finden; immer nur, versteht sich, in allgemeiner oder schematischer Weise, da im Bereiche der reinen Denknothwendigkeit von wirklichen Zwecken eben so wenig, wie von wirklichen Mitteln die Rede sein kann. Erkennbar aber wird im Reiche der Wirklichkeit und der Erfahrung der Gegensatz der wirklichen Zwecke und der wirklichen Mittel eben nur dadurch, dass er sich in den abstracten Schematismus jener Denknothwendigkeit einfügt. Dieser Schematismus, wie er für sich allein betrachtet den ontologischen Beweis ergiebt, der in sofern auch seinerseits einen teleologischen Charakter trägt oder mit dem teleologischen Beweise in Eins zusammentrifft, so bedingt er auch die Möglichkeit einer lebendigen, erfahrungsmässigen Erkenntniss des Zusammenhangs der Weltzwecke unter einander und mit dem obersten teleologischen Princip, dem sie alle entstammen, und mit dieser Erkenntniss den Beweis, von welchem hier die Rede ist.

345. Die eben bezeichnete Arbeit — und sie eben ist es, in welche die Aufgabe des Beweises für das Dasein Gottes, sofern sie durch empirische Weltbetrachtung zu lösen ist, sich zusammenfasst, — wird durch die Beschaffenheit des Inhaltes, den die wirkliche Welterfahrung einer teleologischen Betrachtung bietet, zu einer vielumfassenden und schwierigen. Sie wird es durch die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Zwecke, welche der forschende Verstand in dem Stoffe dieser Erfahrung anzuerkennen sich genöthigt findet. Sie wird es ganz besonders auch durch die Selbstständigkeit, mit welcher diese Zwecke als lebendige, dem Stoff inwohnende Mächte, ja als das wahre Wesen und Selbst dieses Stoffes, sich gegenseitig einander gegenüberstehen und, statt unmittelbar durch ihre Gleichartigkeit und Uebereinstimmung zu einem Gesammtzwecke zusammenzugehen, wie dies der metaphysische, in der absoluten Idee als eine mögliche Daseinsform des Wirklichen enthaltene Allgemeinbegriff der Zweckbeziehung zunächst erwarten lässt, sich von einander gegenseitig auszuschliessen und unter einander gegenseitig zu bekämpfen scheinen.

346. Inwohnende, reale Zwecke nämlich, Zwecke, die als bildende Kräfte, als herrschende Mächte den erfahrungsmässig gegebebenen Weltstoff durchwalten und zu ihrem Dienste nöthigen, kann der empirische Verstand, sowohl der durch strenge metaphysische Wissenschaft geschulte, als auch der nur durch den einfachen, noch nicht für sich selbst zur Wissenschaft entwickelten Vernunftinstinct geleitete, nicht umhin, allenthalben da anzuerkennen, wo im Bereiche der Welterfahrung ihm die Erscheinung eines Organischen, eines organisch Lebendigen begegnet. Organismus nämlich und organisches Leben: diese Begriffe bezeichnen nach metaphysischer Nothwendigkeit den Inbegriff der Formen des zeit-räumlichen, Zeit und Raum erfüllenden Daseins, in denen sich die teleologische Macht der Idee über den Stoff bethätigt; sofern es nämlich, nicht unmittelbar aus metaphysischer Nothwendigkeit, sondern durch die freie Bewegung der Idee (§. 342), zur thatsächlichen Erzeugung eines Stoffes gekommen ist. Wo der Verstand erfahrungsmässig einen Kreislauf organischer Lebensfunctionen geschlossen findet: da ist er, schon durch den Instinct der reinen Vernunft, noch mehr aber durch ausgebildete Vernunftwissenschaft, darauf gewiesen, das Walten eines Zweckes anzuerkennen, nicht eines als äusserliche Macht dem Stoffe gegenüberstehenden, sondern eines nach allgemeiner Daseinsmöglichkeit durch den Willen des Urwirklichen in die Bewegungen dieses Kreislaufes hineingelegten.

Der hier ausgesprochene Begriff der immanenten Teleologie des Organischen ist bekanntlich zuerst durch Kants Kritik der teleologischen Urtheilskraft in die neuere Philosophie eingeführt, und zu einer nur von wenigen aus der Linie des geschichtlichen Fortschritts dieser Philosophie herausgetretenen Philosophen bestrittenen Grundkategorie derselben erhoben worden. Nicht als wäre er aller früheren Philosophie völlig fremd geblieben. Der aristotelische Begriff der Entelechie hat wesentlich denselben Gehalt, minder allerdings in seiner allgemeinen metaphysischen Fassung, wo er sehr unbestimmt gehalten ist und, durch den gemeinsamen Gegensatz zur Dynamis, so gut wie ganz mit dem Begriffe der Energie zusammenzufallen scheint, als in seiner concreten empirischen Anwendung namentlich auf den Begriff der Seele als Lebensprincip des Organischen. Die scholastische Philosophie des Mittelalters hat in Kraft dieses aristotelischen Begriffes ein, was das allgemeine Princip betrifft, ungleich speculativeres Verständniss der Lebenserscheinungen, als die nachfolgende vorkantische Philosophie, und als bis auf unsere Tage herab die mechanischen Theorien der Empiriker. Nur freilich, dass die Anwendung des Princips auf das empirische Ma-

terial dieser Erscheinungen im Alterthum und Mittelalter selten ein glückliches war, weil die unentbehrliche Basis einer mechanischen Naturlehre, und damit der Begriff der Mittel fehlte, in denen und durch die der lebendige Zweck wirkt oder sich vollzieht. Ueber der Ausarbeitung dieser Basis war der neueren Philosophie seit Baco und Cartesius der Begriff der immanenten Zweckmässigkeit abhanden gekommen; auch bei Leibnitz, der in seiner Weise die „Entelechie“ wiederaufnehmen wollte, lässt es der mechanische Grundcharakter seiner übrigen Weltansicht nur zu einer äusserlichen, formalen Bedeutung derselben kommen (vergl. §. 339). Allerdings musste daher Kant diesen Begriff so zu sagen von Neuem entdecken, und es hat sich dem Erfolge dieser Entdeckung als gar nicht unvortheilhaft erwiesen, dass er innerhalb der Grenzen, welche die Vernunftkritik abgesteckt hatte, sich den Platz für das Walten des immanenten Zweckprincips nicht ohne Mühsamkeit erarbeiten konnte. Doch sind, eben in Folge ihrer Incongruenz zu den sonstigen Voraussetzungen der Kantischen Philosophie, die Anschauungen der Kritik der Urtheilskraft Allen, in denen sie gezündet hatten, ein Antrieb geworden, den Standpunct der Vernunftkritik und ihres subjectiven Idealismus überhaupt zu verlassen; wer dagegen auf demselben stehen blieb, der vermochte jene Anschauungen immer nur unvollständig sich anzueignen. Von den neueren Philosophen aber, seit Fichte, ist Herbart wohl der einzige, der in einer spröden Ablehnung dieser Anschauungen verblieben ist, und es nach den Principien seiner Lehre hat bleiben müssen; und wir haben schon vorhin bemerkt, in welchem Sinne er den Gegensatz gegen das Princip der inwohnenden Zweckmässigkeit benutzt hat, um auf dem kürzeren Wege einer äusserlichen Teleologie zum theistischen Gottesbegriff zu gelangen (§. 339). Auch bei ihm sind unter den „verhältnissmässig seltenen Fällen, in denen das Zweckmässige sich mit unwiderstehlicher Evidenz ankündigt,“ wohl hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich, die Erscheinungen des organischen Lebens gemeint.

347. Unbeschadet dieser Vielheit der erscheinenden oder empirisch vorgefundenen Naturzwecke, deren Anerkennung sich die speculative Weltbetrachtung in keiner Weise entziehen kann, wird die Nachforschung nach höheren Zwecken, denen die niederen, das heisst die organischen Geschöpfe der unteren Naturstufen, bei all ihrer scheinbaren und mehr als nur scheinbaren Selbstständigkeit dienen müssen, eben so, wie die stoffartigen und mechanischen Naturerscheinungen, die unserer Betrachtung nur als Mittel, nicht als Selbstzweck erscheinen, wird ferner vor Allem die Ergründung einer einheitlichen, das gesammte empirische Dasein, das natürliche sowohl als auch das geistige, durchwaltenden Zweckbeziehung sich uns jetzt als das eigentliche Problem jener Betrachtung darstellen, die, als wissenschaftlicher

Beweis für das Dasein Gottes, des Gottes, dessen Begriff die christliche Theologie an ihre Spitze zu stellen hat, uns den Standpunct dieser Wissenschaft vermitteln soll. Es versteht sich jedoch, dass die wissenschaftliche Lösung dieses Problemes nicht an und für sich selbst die Aufgabe dieser Voruntersuchung sein kann; so wenig, wie die wissenschaftliche Lösung des Problemes, welches wir eben als den Inhalt des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes bezeichnet haben. Vielmehr, wie jene der Metaphysik oder reinen Vernunftwissenschaft, auf entsprechende Weise fällt diese den philosophischen Realdisciplinen anheim, in deren Kreis die philosophische Glaubenslehre oder Philosophie des Christenthums als letztes und oberstes, den Kreis in sich zusammenschliessendes Glied einzutreten die Bestimmung hat.

348. Und so scheint es denn nach allem Obigen als angemessen, den Namen des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes, sofern damit, seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss,*) eine positivere Ergänzung des ontologischen Beweises bezeichnet werden soll, als jene vorläufige, schon der gemeinen Erfahrung zu entnehmende (§. 333), auf den Gesammtinhalt der concreten, nicht aus der reinen Vernunft allein, sondern aus lebendiger Erfahrung schöpfenden Weltweisheit anzuwenden. Es ist zwar, nach jener obigen Unterscheidung (§. 334), nicht das Dass, sondern wesentlich das zu jenem Dass eben nur auf dem Wege der Erfahrung hinzuzubringende qualitative Was des Gottesbegriffs, was durch diesen Beweis ermittelt werden soll, der eben in diesem Sinne so zu sagen als die zweite, ergänzende Hälfte des ontologischen zu betrachten ist. Aber da nur der Gottesbegriff, in welchen von vorn herein die Inhaltsbestimmungen dieses Was aufgenommen sind, im Sinne der christlichen Glaubenslehre zur Führung dieses Namens berechtigt ist: so scheint der Name eines Beweises für das Dasein Gottes kein unangemessener für eine Betrachtung, durch welche die Fortbestimmung jenes Dass zu diesem Was auf wissenschaftlichem Wege gewonnen wird.

*) Auch von dem Namen des kosmologischen Beweises nämlich hat Kant eben so, wie von dem des ontologischen (§. 318), in jener früheren Abhandlung, aus der eigentlich diese gesammte Namengebung herstammt, einen andern Gebrauch gemacht, als später in der Vernunftkritik, und zwar der Hauptsache nach einen entsprechenden, wie wir im Gegenwärtigen. *Unum Deum communis natura testatur, quia unus est mundus,* sagt Ambrosius (*de Fid.* I, 1). Da es nun zum Erweise der abstracten Einheit des Ursubjectes der teleologischen Einheit einer

Welt, eines Kosmos nicht bedarf: so ist es in der Ordnung, dass nach dem Kosmos nicht der auf diese abstracte Einheit, sondern der auf die Einheit der Zweckbeziehungen in dem Ursubject, also auf die Einheit des Charakters der Gottheit gerichtete Beweis genannt werde. Jedenfalls ist dieser Name für das hier Gemeinte ein angemessenerer, als der pedantische, nach Schulstaub schmeckende Name: physikotheologischer Beweis.

349. Wie oben (§. 326 ff.) den ontologischen, so müssen wir hier den kosmologischen Beweis, um sein Ergebniss uns zum Gebrauche unserer Wissenschaft aneignen zu können, an seinem Endpunct anfassen. Solcher Endpunct aber ist für ihn die Stelle, wo die eigenthümliche Erfahrung des religiösen Gebietes in den Zusammenhang der wissenschaftlich verarbeiteten Welterfahrung eintritt. Wie diese Stelle, wie die Ergebnisse der philosophischen Forschung, mit denen an dieser Stelle der religiöse Erfahrungsinhalt in die nächste Berührung tritt, auch wissenschaftlich zu der Fassung des persönlichen Gottesbegriffs berechtigen, mit der die christliche Glaubenslehre vermöge ihres Erfahrungsstandpunctes zu beginnen hat (§. 296): dies nachzuweisen ist hier unsere Aufgabe. Ihre Lösung ist geschichtlich vorausgenommen in einem Beweisversuche, der, obwohl ihm über seine wesentliche Einheit mit dem kosmologischen nicht das Bewusstsein fehlt, doch sich unter einem anderen, für seinen Inhalt und Charakter noch individueller bezeichnenden Namen eingeführt hat. Diesen Namen geben auch wir im Nachfolgenden der Betrachtung, welche den im Obigen angeknüften Faden der Beweisführung bis zu dem Puncte fortspinnt, wo das Ziel erreicht ist.

Die philosophischen Realdisciplinen führen den Beweis, den wir hier mit dem Namen des kosmologischen bezeichnet haben, durch Aufzeigung theils einer Stufenreihe von Gattungen und Arten organischer Wesen, von denen die niederen, obgleich schon sie für alle unter ihnen begriffenen Einzelwesen die Bedeutung der Entelechie oder des Selbstzweckes in sich schliessen, doch zugleich in den realen Processen des Naturlebens als Mittel für das Bestehen und Gedeihen der höheren dienen; theils aber und besonders jener selbst organisch und lebendig zu nennenden Gesammtprocesse nicht allein der körperlichen Natur, sondern ganz vorzüglich auch des geschichtlichen Geisteslebens, in welche die sonst für selbstständig geltenden Einzelwesen als flüssige Momente oder vorübergehende Theilbestimmungen eines höheren Ganzen, eines gleich ihnen lebendigen Gesammtorganismus eintreten. Beide Geschäfte, so deutlich sie sich im Begriff von einander unterscheiden lassen, greifen doch in der Ausführung überall wechselseitig in einander, und können durch eine eindringende philosophische Weltbetrachtung nur in Gemein-

schaft erledigt werden. Von dem innig verschlungenen Wechselverhältniss beider wird, auf der höchsten Staffel jener Teleologie, die sich aus den Gebieten der ausserreligiösen in das der religiösen Erfahrung hinein fortsetzt, die philosophische Glaubenslehre selbst ein Beispiel geben, indem sie zeigt, wie durch den Eintritt in den allumfassenden sittlichen Organismus des göttlichen Reiches eine neue, über allen vorangehenden stehende Gattung organischer Wesen entsteht, die geistig wiedergeborenen Menschenseelen, welche die Schrift mit dem Namen des „neuen Menschen“ oder des „zweiten Adam“ bezeichnet. Beide Geschäfte lassen sich, wie leicht begreiflich, nicht äusserlich absondern oder ausscheiden von dem sonstigen Inhalt der philosophischen Realwissenschaften, mit dem sie der Sache nach Eins sind, sondern sie werden Schritt für Schritt durch die letzteren vollzogen, in einer Weise, hinsichtlich deren man nur auf diese selbst verweisen kann. So wenig daher, wie die eigentlich metaphysische Dialektik, durch die allein in wissenschaftlicher Strenge und Vollständigkeit der ontologische Beweis vollzogen werden kann, eben so wenig fällt in die Aufgabe unserer Voruntersuchung der wissenschaftliche Vollzug jenes Doppelgeschäftes selbst. Nicht sie selbst hat den kosmologischen Beweis zu führen, so wenig wie den ontologischen; aber sie zeigt die Stelle auf, wo beide Beweise geführt werden müssen, und sie wird dadurch zu einer Mahnung an die philosophischen Schwesterdisciplinen der Glaubenslehre, den Pflichten zu genügen, welche das Verhältniss zur Letzteren ihnen auflegt. Dazu gesellt sich für sie noch das weitere Geschäft, aus den Ergebnissen jener Disciplinen in entsprechender Weise so zu sagen die Summe zu ziehen, wie sie auch aus dem Ergebnisse der reinen Vernunftwissenschaft die Summe gezogen und dadurch den Gesichtspunct festgestellt hat, aus welchem für die Realphilosophie die Aufgabe des kosmologischen Beweises hervorgebildet wird. Dieses Geschäft nun ist es, welches, unter dem veränderten Namen, zu dem, entsprechend wie zu den vorangehenden Namengebungen, in der Geschichte der philosophischen Beweise für das Dasein Gottes der Anlass liegt, in dem nachfolgenden letzten Abschnitte dieser Vorbetrachtung vollzogen werden soll.

C) Der ethikologische Beweis.

350. In ausdrücklicher Anknüpfung an die teleologische Weltbetrachtung, welche nach ihm das Element ist, worin die Philosophie sich noch am meisten dem Ziele eines theoretischen Beweises für das Dasein Gottes nähert, wenn sie es auch nicht wirklich erreicht, — in ausdrücklicher Anknüpfung an diese Weltbetrachtung hat der Philosoph, dem wir die Feststellung der allgemeinen Gesichtspuncte für den Inhalt dieser Voruntersuchung vornehmlich danken, den Ausspruch gethan, dass in Wahrheit nur Ein vollgiltiger Beweis für solches Dasein möglich ist: der praktische, moralische oder ethikologische. Er motivirt jene Anknüpfung durch die Voraus-

setzung, die er als unmittelbare Erfahrungsthatsache des Vernunftbewusstseins gelten macht: dass von allen lebendigen Geschöpfen nur die vernünftigen sich diesem Bewusstsein als selbstständiger Endzweck des natürlichen Daseins darstellen, und auch die vernünftigen nur in sofern, als ihnen durch das in Kraft der Vernunft ihrem Bewusstsein inwohnende und mit gebietender Macht über ihr Willensvermögen waltende Sittengesetz die Bestimmung eingepflanzt ist, sich dem organischen Zusammenhange einer sittlichen Weltordnung psychologisch und geschichtlich einzuverleiben. Der Nerv des Beweises aber beruht in der Einsicht, dass, vermöge seiner organischen Natur, auch der Zusammenhang der sittlichen Weltordnung geordnet und beherrscht sein muss durch ein oberstes immanent teleologisches Einheitsprincip, dessen Natur, der Natur der Glieder dieses Organismus entsprechend, nur als eine vernünftige und sittliche gedacht werden kann.

Der „moralische“ Beweis, schon in der Kritik der reinen Vernunft als Entschädigung für die durch den unerbittlichen Strom der Kritik hinweggeflutheten theoretischen Beweise aus der Ferne gezeigt, dann in der Kritik der praktischen Vernunft positiv ausgeführt, ist jedoch in seine volle Bedeutung erst durch den Zusammenhang eingetreten, in welchen ihn die Kritik der Urtheilskraft mit der teleologischen Weltbetrachtung und mit dem dort so genannten physiko-theologischen Beweise gesetzt hat. Allerdings wird auch in dieser Darstellung sein speculativer Sinn verkümmert, theils durch den Gesichtspunct der Subjectivität, in den das genannte Werk nach seinen Antecedentien den Zweckbegriff zu stellen nicht umhin konnte, theils durch die Abstraction des kategorischen Imperativs, in welche die Thatsache der sittlichen Erfahrung gekleidet ist. Dass indessen, vermöge des Sittengesetzes, ein organischer Zusammenhang zwischen den Vernunftwesen als solchen besteht: dies wird in den drei kritischen Werken zwar nicht direct ausgesprochen, aber es liegt in dem Begriffe des teleologischen Zusammenhanges von Sittlichkeit und Glückseligkeit, wovon sogleich die Rede sein wird. Insbesondere aber ergänzt sich, was jenen Werken fehlt, zum nicht geringen Theil durch den Inhalt der späteren Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Ausdrücklich mit Hinblick auf diese Schrift habe ich es gewagt, der Kantischen Lehre vom ethikologischen Beweise einen Ausdruck zu geben, der zwar in dem Wortlaute jener früheren Werke nicht unmittelbar enthalten ist, der aber aus der Zusammenstellung ihres Inhalts mit dem Inhalt jenes späteren allerdings hervorgeht.

351. Es lohnt der Mühe, der Fassung etwas näher auf den Grund zu gehen, welche Kant jener Forderung gegeben hat, in der

auch nach ihm die teleologische Weltbetrachtung gipfeln soll. Wir sehen sie, dem Gesetz der dialektischen Methode entsprechend, welche bei diesem Denker allenthalben da in Kraft tritt, wo die Vernunftidee sich im Bereiche der Erfahrung bethätigen will, in Gestalt einer „Antinomie“ auftreten, und die „Dialektik der praktischen Vernunft“ ist es, welche uns diese Antinomie zum Bewusstsein bringt. Die Antinomie thut sich hervor in dem Begriffe des höchsten Gutes, das heisst, im Sinne jener Dialektik, ergänzt durch die Dialektik der „teleologischen Urtheilskraft,“ im Begriffe des obersten Weltzweckes, so wie derselbe sich, noch ausserhalb des religiösen Gebietes, von eigentlichem Religionsglauben unabhängig, im Bereiche der philosophischen Welterfahrung darstellt. Es besteht nämlich das höchste Gut, gemäss dieser Erfahrung, aus zwei Elementen, einem logischen und einem ästhetischen.*) Sie beide zeigt die ausserreligiöse Erfahrung nicht unmittelbar vereinigt, aber sie fordert, um dem Widerspruch mit sich selbst zu entgehen, ihre organische Vereinigung, welche nur mittelst eines Princips, das jenseit dieser Erfahrung liegt, erfolgen kann.

*) Diese Ausdrücke braucht Kant für die Principien der Sittlichkeit und der Glückseligkeit: Kritik der prakt. Vernunft S. 231 (Hartenst.).

352. Die logische Seite des höchsten Gutes, von Kant auch unmittelbar mit dem Namen der Sittlichkeit, oder auch der Tugend bezeichnet, ist die Vernunft, als Motiv des Willens, als Princip des Handelns vorgestellt. „Handle so, dass die Maximen deines Handelns als allgemeines Gesetz für alle Vernunftwesen gelten können“: so lautet, wie man weiss, der kategorische Imperativ, durch den das Allgemeine, das Absolute oder die Idee der reinen Vernunft aus einer blossen Möglichkeit des Daseins, wie es für die theoretische Vernunft dies ist, zu einem Gesetz des Willens, zu einer Norm des Handelns erhoben wird. Nur ein Wesen, das dieses Gesetz, von der Natur in seine Vernunft gelegt, durch freien Entschluss in seinen Willen aufgenommen hat: nur ein solches Wesen kann mit Wahrheit als selbstständiger Zweck, als Endzweck der Natur betrachtet werden, da in ihm wenigstens die eine Seite des höchsten Gutes, die den Werth oder die Bedeutung der anderen schlechthin bedingende, verwirklicht ist.

Seit Kants Philosophie aufgehört hat, Modephilosophie zu sein, ist die Leerheit seines Moralprincips, die kahle und dürftige Abstraction

desselben beinahe sprüchwörtlich geworden. Dennoch hat eben dieses Princip bei seinem ersten Auftreten eine mächtig begeisternde Wirkung auf die edelsten Geister geübt, wie selten ein anderes. Um diese Wirkung begreiflich zu finden, müssen wir dem Misverständniss entgegentreten, als sei die Allgemeinheit, welche nach Kant die Grundbestimmung des Sittengesetzes bilden soll, nur die abstracte Allgemeinheit des Verstandes, die Bedeutung des Gesetzes also nur die Forderung, im Handeln eben so, wie im Denken, sich selbst nicht zu widersprechen. Kant ist nicht ausser Schuld an diesem Misverständniss; der Wortlaut des Ausdrucks für den kategorischen Imperativ hat allerdings demselben Vorschub gethan. Indess kann dem, der das Ganze seiner Darstellung überblickt, kein Zweifel bleiben, dass wirklich die Vernunftallgemeinheit, die Unendlichkeit der Vernunftidee gemeint ist. Der menschliche Wille soll, dies ist offenbar der Sinn des Kantischen Moralprincips, in seinem Bewusstsein bis in den Anfang alles Daseins zurückgehen und aus der denknothwendigen Beschaffenheit der reinen Daseinsmöglichkeit, aus der Einheit der Vernunftidee und ihrer Uebereinstimmung mit sich, die Motive seines Handelns entnehmen. Er soll durch diesen Rückgang in den absoluten Ausgangspunct des Willens als solchen, des reinen Willens, sich befreien von allen endlichen, endlich-empirischen oder sinnlichen Beweggründen, und allein noch die allgemeine, logische Natur des Willens walten lassen, — des Willens, der, wie es nachher Fichte ausdrückte, in allem Dasein nur sich selber will. In dieser absoluten Freiheitsforderung, in dieser Erhebung auf einen Standpunct, wo die Idee der Freiheit selbst in das Gesetz der sittlichen Nothwendigkeit umschlägt, liegt, was auch pietistische Beschränktheit dagegen einzuwenden finden möge, in der That etwas Grosses und Begeisterndes. Es liegt darin eine Wahrheit, durch welche auch das Princip der religiösen Sittlichkeit, die Hingebung des creatürlichen Willens an den göttlichen und seine Wiedergeburt aus ihm, bedingt wird. Dass auch das letztere Princip Kant nicht fremd geblieben ist, haben wir bereits angedeutet. Allerdings aber glauben wir ein Verdienst seiner Speculation darein setzen zu dürfen, dass er hinter die empirische Gestalt des religiösen oder christlichen Moralprincips zurückgegangen ist, und in Anknüpfung an die der Vernunft inwohnende unendliche Möglichkeit wie des Daseins, so auch des Wollens und Handelns, ein abstract metaphysisches Moralprincip aufgezeigt hat, durch welches die allgemeine Sphäre des wahrhaft freien Handelns umschrieben wird, in der allein auch das christliche seinen Werth und seine Bedeutung behaupten kann. Denn nur in dieser Allgemeinheit, in der Einheit des selbstbewussten Willenszweckes für alle vernünftige Wesen liegt das metaphysische Merkmal, durch welches allein (§. 344) der wirklich höchste oder absolute Weltzweck oder das höchste Gut von allen untergeordneten Zwecken unterschieden werden kann. — Dass übrigens ein metaphysisches Princip solcher Art an sich selbst nur einen formalen Charakter tragen kann, und von wirklichem, concretem Inhalt leer ist: dies

ist Kant selbst keineswegs entgangen. Er hat eben davon das Motiv zu jener Ergänzung seines Begriffs des höchsten Gutes entnommen, von der wir sogleich sprechen werden.

353. Die Sittlichkeit, für sich allein genommen, ist das oberste Gut. Sie ist es als selbst unbedingte Bedingung dessen, was zu ihr hinzukommen muss, um den Begriff des obersten Gutes in der Weise zu vervollständigen, dass er als das höchste, das heisst als das vollendete Gut erscheinen kann. Das höchste, das vollendete Gut, wird sie aber erst durch Verbindung mit dem ästhetischen Elemente, welches die Gegenseite bildet zu jenem logischen, mit der Glückseligkeit. Unter Glückseligkeit haben wir also nicht die Befriedigung zu verstehen, welche die Sittlichkeit für sich allein gewährt. Damit nämlich würden wir uns nur im Kreise bewegen, und nicht über die Inhaltlosigkeit des rein logischen Princips hinausgelangen. Es lehrt uns vielmehr Kant eben die Glückseligkeit der Vernunftwesen, im Unterschiede von der Sittlichkeit, welche aus ihrer Freiheit stammt, als den obersten der Naturzwecke betrachten. Doch bleibt auch sie ein Zweck, den nicht der Verstand aus dem erfahrungsmässig Gegebenen der Natur entnimmt, sondern den die Vernunft in die Natur hineinschaut, wie denn auch die Vernunft nicht umhin kann, die Glückseligkeit anderer Vernunftwesen als Zweck der eigenen Thätigkeit jedes einzelnen Vernunftwesens zu setzen, sofern solche Thätigkeit nach Aussen gerichtet ist.

Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit: dies ist bekanntlich der Ausdruck, welchen Kant in den „metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“ für den Zweck des sittlichen Handelns giebt. Er motivirt dort die Aufnahme des Begriffs der Glückseligkeit in die Idee dieses Zweckes ausdrücklich durch das Bedürfniss, einen empirischen Inhalt zu gewinnen für das sittliche Handeln, dem das abstract logische Princip der Sittlichkeit nur eine Form, aber keinen Inhalt giebt. Dass aber nicht die Meinung ist, die Glückseligkeit nur als Lückenbüsser einzuschieben; dass ihr vielmehr auch ein absoluter Werth zugeschrieben wird, immer jedoch nur unter Voraussetzung der Sittlichkeit, ohne die sie als schlechthin werthlos würde gelten müssen, während umgekehrt die Sittlichkeit ihren Werth nicht von der Glückseligkeit entlehnt: dies erhellt sattsam sowohl aus den unzweideutigen Aeusserungen in der Dialektik der praktischen Vernunft, als namentlich auch aus der Stelle, welche die Kritik der Urtheilskraft diesem Princip in dem teleologischen Naturprocesse anweist. Den positiven Zuwachs, welchen die Sittlichkeit durch das nur auf dem Wege der Natur, nicht unmittelbar auf dem der Freiheit zu erzielende Hinzukommen der Glückseligkeit ge-

winnt: diesen Zuwachs trägt jene Dialektik Sorge, durch den Gegensatz des Stoischen Systems zu erläutern, welchem die Tugend unmittelbar durch sich selbst statt der Glückseligkeit gilt. Eben diesem Systeme und den übrigen des Alterthums ist dort auch der Ausdruck „Höchstes Gut" entnommen, welchen Kant nur in subjectiver Bedeutung braucht, dahingegen wir ihm oben (§. 60) eine objective Bedeutung beigelegt haben, die er für uns auch in der Folge behaupten wird.

354. In diesen zwei Principien, aus denen Kant den Begriff des höchsten Gutes zusammensetzt, dem logischen und dem ästhetischen, fällt es nicht schwer, eine Zweiheit von Ideen zu erkennen, welche die philosophische Speculation seit Kant immer deutlicher herausgestellt hat als wissenschaftlichen Ausdruck für den Gegensatz, in den die teleologischen Principien der empirischen Weltbetrachtung ausserhalb des Gebietes der religiösen Erfahrung und der göttlichen Offenbarung auseinanderfallen. Wir bezeichnen diese Ideen mit den Namen der Wahrheit und der Schönheit; und wenn wir es auch nicht angemessen finden, sie in der unmittelbaren Weise, wie Kant, zu dem Begriffe eines höchsten Gutes zusammenzubringen, so ist uns doch ihr Gegensatz um nichts minder ein dialektischer, wie er für Kant es war. Auch wir dürfen erwarten, aus dieser Dialektik den Begriff des höchsten Gutes zunächst in Gestalt einer Forderung hervorgehen zu sehen, deren Inhalt aber der Wirklichkeit desjenigen Erfahrungsgebietes entsprechen wird, in das wir eben durch diese Forderung hinübergewiesen werden.

Das Wort „Idee" nehmen wir auch hier, wenn wir die Wahrheit und die Schönheit mit diesem Namen bezeichnen, zu denen dann, als drittes, den Gegensatz dieser beiden durch Aufnahme oder Aufhebung ihres Inhalts in einen höheren schlichtendes Glied die Idee der Gottheit hinzutreten soll, ganz in dem Sinne, in welchem oben (§. 282) seine Bedeutung zum Behuf der strengeren Wissenschaft festgestellt worden ist. Es bezeichnet uns dieses Wort nicht sowohl die teleologischen Principien selbst, welche von der ausserreligiösen philosophischen Weltbetrachtung an die Spitze der lebendigen Processe des Natur- und Geschichtslebens gestellt werden, als vielmehr die Begriffe oder allgemeinen Möglichkeiten solcher Principien, so wie dieselben zugleich Gegenstand besonderer philosophischer Wissenschaften — im gegenwärtigen Falle der Logik und der Aesthetik — sind. — Uebrigens hat die hier bezeichnete Dialektik zwischen den Ideen der Wahrheit und der Schönheit dem Verfasser des gegenwärtigen Werkes persönlich als Ausgangspunct seiner selbstständigen Gedankenarbeit gedient, welche sich in der früheren Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit hauptsächlich dem Systeme Hegels gegenüber ihre Bahn zu brechen suchte.

Auf die Schriften dieser Periode darf er, was die weitere Ausführung des hier nur kurz Anzudeutenden betrifft, auch jetzt noch verweisen, namentlich auf das „System der Aesthetik“ und auf die „Idee der Gottheit;“ kürzer noch und leichter verständlich wird man die Hauptgedanken, auf die es ankommt, in der kleinen Schrift: „Die philosophische Geheimlehre über die Unsterblichkeit“ u. s. w. ausgesprochen finden. Das Werk über Aesthetik ist nicht ohne Einfluss geblieben auf die späteren Bearbeitungen dieser Wissenschaft namentlich auch in Hegels Schule, aber es hat dieselben nicht zu schützen vermocht vor den Verkümmerungen, welche das Lebensprincip derselben in ganz ähnlicher Weise, wie das Lebensprincip der Theologie, von dem Hegelschen Idealismus zu erleiden hat. (Vergl. hierüber die Recension von Hegels Vorlesungen über Aesthetik in den Halle'schen [Ruge-Echtermaier'schen] Jahrbüchern, Sept. 1838, N. 210—215, und von Th. Vischers Aesthetik, in den Berliner Jahrbb., Sept. 1846, N. 53—57.). Die „Idee der Gottheit“ hat für jene Dialektik im religionsphilosophischen Gebiet die Lösung gesucht, und dieselbe durch einen Gedankengang gefunden, den ich auch jetzt noch für richtig erkenne. Aber mehr noch, als die Aesthetik, ist diese Schrift von den Uebelständen eines Verfahrens gedrückt, das sich seine eigenen Voraussetzungen, die speculativen sowohl, als auch die empirischen, nur noch unvollständig zum Bewusstsein gebracht hatte. Ich kann mich daher jetzt nur noch zu den Grundgedanken derselben, aber nicht mehr zu allen Theilen ihrer Ausführung bekennen.

355. Als das grosse Endziel der realen Weltentwickelung stellt sich dem forschenden Geiste, der, mit dem wissenschaftlichen Bewusstsein der Vernunftidee ausgerüstet, die Betrachtung der Wirklichkeit mit dem Inhalte dieses Bewusstseins in Einklang zu bringen strebt, zunächst eben dieses Ziel seiner eigenen Arbeit dar. Wie die irdische Natur zuerst im natürlichen Geiste des Menschen zum Bewusstsein ihrer selbst gelangt und damit ihres Daseins nächsten Zweck erfüllt: so erscheint als einheitlicher Zweck der Lebensprocesse, welche den Inhalt der Geschichte dieses Geistes bilden, die Steigerung jenes Bewusstseins zur Erkenntniss der Vernunftidee und zur Erkenntniss der Art und Weise, wie die Vernunftidee in der Natur und in der Geschichte sich bethätigt und verwirklicht. Solche Erkenntniss, das Wissen der Vernunftidee von sich selbst und von der ihr entsprechenden Wirklichkeit in dem an sich selbst endlichen, eben durch dieses Wissen aber zur inneren Unendlichkeit gelangenden Menschengeiste, auf niederer Stufe durch die unbewussten Processe des Naturlebens vermittelt, auf höherer durch die zwar im Elemente des Bewusstseins vorgehende, aber ihres Wesens und ihres Zieles sowohl

in ihrem Anfang, als auch in ihrem Fortgang gleichfalls noch unbewusste Geschichte des Menschheitlebens, nennen wir die *Idee der Wahrheit*. Wir nennen sie so, auch im Angesicht der Vielgestaltigkeit jener Bewusstseinsformen, welche zwischen dem endlichen Bewusstsein der vernünftigen Einzelwesen und dem unendlichen Bewusstsein des absoluten Geistes als Uebergang von dem einen zum anderen und als Stadien der Verwirklichung jenes absoluten Bewusstseins in der Mitte liegen.

356. Wird die Idee der Wahrheit in dem hier bezeichneten Sinne, wird das absolute Wissen oder das Selbstbewusstsein des allgemeinen objectiven Welt- oder Menschengeistes als inwohnende teleologische Macht, als Gesammtentelechie des irdischen Natur- und Menschheitslebens erkannt: so folgt, dass auch der Wille des Menschen sich dieser Macht nicht wird entziehen können. Sie wird für ihn, diesen Willen, die Bedeutung eines *sittlichen Princips*, eines schlechthin obersten oder *absoluten Gesetzes* haben. Denn eben darin besteht der Begriff der Sittlichkeit, dass der Wille des endlichen Subjectes das, was an sich, oder was in der gegenständlichen Weltordnung Zweck ist, auch zum Zweck seines selbstbewussten Thuns und Handelns macht. Wenn daher von Kant die abstracte Vernunftidee als Princip der Sittlichkeit bezeichnet worden ist: so werden wir diesen Ausspruch dahin berichtigen, dass wir an die Stelle solches abstracten Princips das concrete und lebendige Princip, die Idee der Wahrheit, setzen. Die Idee der Wahrheit ist subjectives Princip der Sittlichkeit, nicht nur sofern sie durch das Bewusstsein der abstracten Vernunftidee, die in ihr enthalten ist, den empirischen Willen des sinnlichen Vernunftgeschöpfes auf den Standpunct führt, wo er als reiner Wille handeln soll, sondern auch, sofern sie ihm, durch Erkenntniss des Wirklichen, die objectiven Zwecke zeigt, die er zu den subjectiven Zwecken seines Strebens und Handelns machen soll.

Schon in der Philosophie des Aristoteles tritt das Wissen und Schauen (ἐπίστασθαι und θεωρεῖν) als die höchste Entelechie des geistigen, und, weil das geistige seinerseits die Entelechie des natürlichen ist, auch des natürlichen Daseins und Geschehens auf; und schon dort gestaltet es sich eben dadurch auch zum höchsten τέλος der praktischen Thätigkeit, also zum Princip der Sittlichkeit. Will man aber den Charakter des hier bezeichneten Standpunctes der Weltbetrachtung in der schroffen Einseitigkeit kennen lernen, zu der er sich ausprägt, wenn er sich schlechthin als den obersten gelten macht und

jede derartige Ergänzung von sich weist, wie sie ihm durch den bereits von uns angedeuteten Gegensatz zu Theil werden soll: so wird man ihn an jenem neueren System zu studiren haben, welches sich, im richtigen Selbstgefühl der Eigenthümlichkeit dieses Standpunctes, den Namen des absoluten Idealismus gegeben hat. Es liegt zwar nicht in Hegels Wortgebrauche, das „absolute Wissen" oder das Bewusstsein, welches die Idee von sich selbst auf dem Wege geschichtlicher Entwickelung im Menschengeiste gewinnt, den höchsten Weltzweck zu nennen; aus dem Grunde nicht, weil ihm die „teleologischen Kategorien" für logisch untergeordnete, in der absoluten Idee aufgehobene und daher auch ihre Verwirklichung nicht auf adäquate Weise ausdrückende gelten. Aber die Sache ist offenbar die nämliche. Wenn von der Selbstverwirklichung der absoluten Idee gesagt wird, dass in ihr alle teleologischen Processe aufgehoben sind: so heisst dies eben nichts Anderes, als dass die relativen Zwecke dieser Processe in dem absoluten Zwecke jener Selbstverwirklichung zusammengehen. In diesem absoluten Zwecke ist denn auch der Gegensatz des theoretischen und des praktischen Geistes aufgehoben, der in Hegels Lehre vom endlichen Geiste eben darum eine etwas unklare Stellung einnimmt, weil in der Sphäre des absoluten Geistes dem praktischen Momente eine selbstständige Bedeutung nicht zugestanden wird.

357. Den Thätigkeiten des vernünftigen Geistes, die auf Erwerb und Besitz der Wahrheit gerichtet sind, geht allerorten im menschlichen Geschlecht eine andere Reihe von Thätigkeiten zur Seite, welche sich nicht minder, wie jene, dem natürlichen Bewusstsein als Selbstzweck ankündigen und von dem wissenschaftlichen nicht minder als inwohnender, lebendiger Zweck der natürlichen und der geschichtlichen Processe anzuerkennen sind, in denen der creatürliche Geist aus der Zerstreuung seines natürlichen Daseins zur Einheit mit sich selbst, zur Einheit des absoluten Geistes zusammengeht. Gleich jenen theoretischen haben auch sie einen unendlichen Gehalt, den Gehalt der Vernunftidee und ihrer Verwirklichung in Natur und Geschichte. Doch tritt solcher Gehalt hier nicht als Gegenstand für das Bewusstsein auf, sondern als Quell der Erzeugung einer Gestaltenwelt, welche der Geist, durch die fruchtbare Berührung mit dem Gehalte der verwirklichten Idee geschwängert, aus der Fülle seines Inneren zu Tage fördert. Wir bezeichnen diese Thätigkeiten und ihre Erzeugnisse, da ihr gemeinsames Merkmal die Befriedigung oder Beseligung ist, welche Beides, das Schaffen und das Schauen, das schauende Schaffen und das schaffende Schauen dieser Gestalten dem Gefühle gewährt, mit dem Namen der ästhetischen; und da die

Eigenschaft, wodurch sie zu dem Gefühle sprechen, den Namen der Schönheit trägt, so dient uns der Ausdruck Idee der Schönheit als Gesammtbezeichnung für diese Seite der Teleologie des Geisteslebens, welche auf entsprechende Weise, wie jene vorige in der selbstbewussten Erkenntniss der Wahrheit, so in der Erzeugung und dem Genusse der geistigen Gefühle gipfelt.

Die ästhetische Seite der Teleologie des Universums, in der Bestimmtheit aufgefasst, wie wir sie hier gefasst haben, um durch sie dem vagen Begriffe der „Glückseligkeit" den bestimmten Gehalt zuzuweisen, der allein ihn dieser Stelle würdig macht, weil er allein die Bedeutung des Selbstzweckes in sich trägt, ist der vorkantischen Philosophie so gut wie gänzlich fremd; wenn man nicht in Anschlag bringen will, dass sie in den Platonischen Systemen, auf unklare Weise mit den logischen oder idealistischen Principien vermischt, den letzteren eine eigenthümliche Färbung giebt, die nur aus dieser Mischung sich erklären lässt. Kant zuerst hat in seiner Kritik der Urtheilskraft die ästhetische und die teleologische Weltbetrachtung zusammengebracht. Freilich ist die Verbindung dort noch so äusserlich geblieben, dass beide Theile des Werkes, die Kritik der ästhetischen und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, ziemlich fremd neben einander stehen, und der Leser den Faden, der beide verknüpft, sich mühsam suchen muss. Dass dieser Faden in dem Begriffe der „Glückseligkeit" gegeben ist, den man zu diesem Behuf nur an der Stelle aufzunehmen hat, an welche ihn, unter dem ausdrücklich ihm beigelegten Namen eines ästhetischen Princips, bereits die „Dialektik der praktischen Vernunft" gestellt hatte: dies ist ein Gedanke, von dem man, gerade weil er so nahe liegt und sich ganz von selbst darbietet, wohl annehmen darf, dass Kant nur vor der zu grossen Kühnheit, die ihm darin zu liegen scheinen mochte, zurückgeschreckt ist. Wie aber dem auch sei: die nachfolgende Fortbildung der Philosophie hat ihn zwar nicht dem Worte, wohl aber der Sache nach aufgenommen. Sie hat seine Kühnheit noch gesteigert, indem sie das Aesthetische, die Schönheit und die Kunst eine Zeit lang geradezu auf die oberste Sprosse der Wesensleiter stellte, und sie so zum höchsten teleologischen Princip der Weltordnung machen wollte. So bekanntlich das Identitätssystem in seiner frühesten Gestalt, und so, im Anschluss an dasselbe, die Schule der Romantiker. Diese Stellung, so folgerecht sie aus der weiteren Entwickelung und zugleich Vereinfachung des Gedankenweges hervorgegangen war, den die Kritik der Urtheilskraft eingeschlagen hatte, war nun freilich eine unhaltbare; sie hätte nur mit Darangabe der Einheitsform, welche unmittelbar durch die Vernunftidee für den letzten Grund der Wirklichkeit gefordert ist, behauptet werden können. Dem ästhetischen Princip soll seine absolut geistige Bedeutung und seine Stelle in der obersten Region der Weltteleologie, welche ihm in Kants und Schellings Philosophie angewiesen ist, ungeschmälert bleiben. Darin stimmen auch die neueren philoso-

phischen Lehren, die sich aus dem Princip des Identitätssystems entwickelt haben, unter einander überein; aber nicht minder auch in dem zweiten Satze: dass, dieser Bedeutung und Stellung unbeschadet, dasselbe sich einer höheren Gestalt des absoluten Geistes unterordnen muss. Welches aber diese Gestalt sei: über diese Frage besteht unter diesen Lehren selbst ein Gegensatz, der für Stellung und Auffassung auch der theologischen Probleme von eingreifender, entscheidender Wichtigkeit ist. Nach Hegel ist es das logische Princip, dem das ästhetische sich unterordnen soll. Das Schöne ist nach ihm nichts Anderes, als eine noch nicht zum vollständigen Bewusstsein ihres Inhalts hindurchgedrungene Darstellung des Wahren; Gefühl und Anschauung des Schönen eine niedere Stufe der Wahrheitserkenntniss, eine solche, die das Wahre noch nicht in seiner eigenen, sondern nur in der Hülle einer sinnlichen Gestalt zu schauen vermag. Die ästhetische Thätigkeit hat ihr τέλος nicht in sich selbst, sondern ausser sich, in der Vernunfterkenntniss und Wissenschaft. So Hegel in der Phänomenologie des Geistes und in den Vorlesungen über Aesthetik; so auch die Aesthetiker seiner engeren Schule sämmtlich; diese zum Theil schon mit ausdrücklicher Polemik gegen den seitdem hervorgetretenen Gegensatz. Ausdrücklich bei dieser Frage nämlich, nach dem Verhältniss des ästhetischen Princips zum logischen, hatte die Aesthetik des Verf. sammt den übrigen daran sich schliessenden Untersuchungen (§. 354) eingesetzt; sie hatte dasselbe in umgekehrter Weise, wie Hegel, gefasst, und die Schönheit als „aufgehobene Wahrheit,“ die ästhetische Thätigkeit und Zuständlichkeit als das Höhere bezeichnet, worein sich das Princip der Wahrheit und Wissenschaft, das reine Selbstbewusstsein des Absoluten dialektisch umsetzt. So musste sich der Gegensatz auf dem Standpunct jener Dialektik stellen, welche durch das Hegelsche System eröffnet war, und so ist er zwischen mir und den Anhängern dieses Systems verhandelt worden. Ich finde nicht nöthig, hier umständlich auf diese Verhandlung zurückzukommen, sondern verweise darüber auf die oben angeführten Abhandlungen, namentlich auf die Recension des Werkes von Vischer. Dieses Werk ist für die allgemeine Frage über die Stellung des ästhetischen Princips von um so grösserem Interesse, je mehr sein Verfasser, bei seiner Begeisterung für die Schönheit und seiner gründlichen Einsicht in das Gebiet der Wirklichkeit des Schönen, sich selbst und seinem Gegenstande hat Gewalt anthun müssen, um die Hegelsche Ansicht durchzuführen. An ihm vor Allen wird es deutlich, wie in der That diese Ansicht eine Lebensbedingung ist für die Behauptung jenes pantheistischen Idealismus, der von Vischer mit kecker Entschiedenheit vertreten wird. Denn allerdings, durch jede Anerkennung der selbstständigen teleologischen Bedeutung des Aesthetischen neben und über dem Selbstbewusstsein des absoluten Geistes in der „Wissenschaft,“ wird das Selbstgenügen des idealistischen Princips gestört, und seine Einheit mit sich selbst gesprengt. Was aber den von Vischer gegen den ästhetischen Standpunct des Verf. gerichteten Vorwurf des

„Theologisirens“ betrifft, die Beschuldigung: „an allen Ecken und Enden sich in eine andere Sphäre zu verflüchtigen“ und „an allen Puncten wie ein launisches Rennpferd aus der Bahn zu brechen und über den Zaun zu setzen“: so fällt dieselbe offenbar auf ihn selbst zurück. Denn warum sollte es doch für die selbstständige Bedeutung des Schönen minder bedenklich sein, wenn hinter seiner lebensvollen Jugendgestalt überall, wie dort in jenen alten holzgeschnitzten Todtentänzen, das Knochengeripp des „reinen Begriffs“ oder des „absoluten Wissens,“ die „graue Theorie“ toddrohend hervorgrinst, als wenn sich in ihm, dem anschauenden Gefühl eben so vernehmlich, wie dem begreifenden Denken, die höhere lebendige Macht ankündigt, aus deren schöpferischem Walten es selbst, wie alles Wirkliche, stammt? Das ganze, an Ergebnissen gründlicher Kunststudien so reiche Werk Vischers beweist, dass sein Verfasser von Hegel zwar manches Andere, aber den ihm eigenthümlichen Begriff dialektischer Methode nicht gelernt haben kann. Denn hätte er ihn gelernt, so müsste er gewahr geworden sein, wie es dem Geist dialektischer Wissenschaft nicht nur nicht widerspricht, sondern wie ganz wesentlich eben dies durch ihn gefordert wird, dass, wie alles Vorangehende sich dem Nachfolgenden einverleibt oder in ihm aufhebt, so auch umgekehrt das Nachfolgende sich in dem Vorangehenden ankündigt, und dass die Inhaltbestimmungen der höheren Sphäre schritt- und stufenweise schon innerhalb der niederen zum Durchbruch kommen.

358. Diese zwei Ideen, die Wahrheit und die Schönheit, als erfahrungsmässige Spitzen der teleologischen Weltordnung, deren Begriff durch die Denknothwendigkeit der reinen Vernunft gefordert, durch Erfahrung allerorten bewährt und beglaubigt ist, bilden unter einander einen Gegensatz, der, so lange nicht beide Ideen als organische Momente einer höheren, über beiden stehenden erkannt sind, nothwendig als ein dialektischer Widerspruch erscheinen muss. Denn in dem Begriffe der Wahrheit wird bejaht, was im Begriffe der Schönheit verneint wird: die Einheit und absolute Idealität des obersten Weltzwecks, welcher zufolge des ersteren nur in das Bewusstsein des allgemeinen Geistes von sich selbst gesetzt werden kann. In dem Begriffe der Schönheit aber wird umgekehrt bejaht, was der Begriff der Wahrheit verneint: der selbstständige Werth und Gehalt jener ästhetischen Zustände und Thätigkeiten des besonderen, creatürlichen Geistes, die sich hienach als eine unendliche, ins Unendliche wachsende Vielheit selbstständig realer Weltzwecke gelten machen.

359. So nämlich, wie hier ausgesprochen, ist in dem speculativen Zusammenhange teleologischer Weltbetrachtung, den wir im Vorstehenden dargelegt, die Antinomie zu fassen, die bei Kant aus

der Forderung hervorgeht, die Begriffe der Sittlichkeit und der Glückseligkeit in dem Begriffe eines höchsten Gutes zusammenzufassen. Es ist nicht blos der subjective Widerspruch für den creatürlichen Geist, aus dem Standpuncte der Sittlichkeit, das heisst der Idee der Wahrheit, auf Glückseligkeit, das heisst auf die Lust ästhetischen Schaffens und Schauens*) verzichten zu sollen, obgleich deren Forderung in den Begriff des höchsten Gutes eingeschlossen ist; es ist eben so sehr der objective Widerspruch, der zwischen diesen Ideen als realen Welt- und Geistesmächten ausbrechen würde, wenn sie allein als oberste teleologische Principien die wirkliche Welt beherrschen sollten, was uns dazu nöthigt, eine Lösung dieser Antinomie auf wissenschaftlichem Wege aufzusuchen. Solche Lösung aber ist für uns durch das positive Ergebniss, welches wir bereits auf dem Wege des ontologischen Beweises gewonnen haben, in viel sicherer Weise, als dort bei Kant, angebahnt.

*) In die ästhetische Lust setze ich den Gehalt des Begriffs der Glückseligkeit, wie nicht ausser Acht zu lassen, nur in sofern, als der letztere, nach Kants Voraussetzung, mit dem Begriffe der Sittlichkeit nicht schlechthin zusammenfallen soll. Dass es eine andere Seite dieses Begriffes giebt, nach welcher die Glückseligkeit allerdings als nothwendig und unmittelbar verbunden mit der Sittlichkeit angesehen werden muss: dies stelle weder ich in Abrede, noch wird es Kant in Abrede haben stellen wollen. Die Berechtigung aber zu jenem wird, hoffe ich, aus der Ausführung hervorgehen, die ich unten dem Begriffe der göttlichen Seligkeit und anderen damit zusammenhängenden Eigenschaftsbegriffen zu geben gedenke. Vorläufig erinnere ich an Shaftesbury's Ausspruch: *there is no real good beside the enjoyment of beauty.*

560. In dem Begriffe Gottes, so wie uns derselbe als nothwendige Annahme für den Fall, dass überhaupt etwas Wirkliches ist, bereits aus dem ontologischen Beweise hervorging, das heisst in dem Begriffe des selbstbewussten, selbstbewusst denkenden und wollenden Ursubjectes (§. 329), liegt von vorn herein die Verneinung der Selbstständigkeit solcher teleologischen Mächte, wie jene, deren Begriff in den Ideen der Wahrheit und der Schönheit enthalten ist. Das Ursubject selbst ist, schon seinem einfachen Dasein nach im reinen Denken und Wissen seiner selbst, teleologisches Princip (§. 341), und so müssen denn auch vermöge seines Begriffs, die Wesenheiten, die als Entelechien oder teleologische Principien die erfahrungsmässige Wirklichkeit durchwalten, als eigenschaftliche Prädicate in diesem seinem Begriffe ihre Stelle finden (§. 344). Dies auf die Ideen der

Wahrheit und der Schönheit angewandt: so erweist sich die Idee der Gottheit eben dadurch als die lebendige Einheit, in welcher der Gegensatz dieser beiden aufgehoben, ihr Widerstreit geschlichtet ist.

361. Es kann nämlich der Begriff des Ursubjectes nicht, in der eben bezeichneten Weise (§. 341), als teleologisches Princip, als Zweck seiner selbst gesetzt werden, ohne dass eben damit in ihm die Möglichkeit gesetzt würde, auch in das äussere Dasein, durch das er sich in der Weise eines teleologischen Processes sein eigenes vermittelt, die Bedeutung eines Selbstzwecks hineinzulegen. So bringt es die metaphysische Denknothwendigkeit mit sich, durch die uns der Begriff des Ursubjectes noch vor der empirischen Anerkennung seines Daseins vorgezeichnet ist. Was aber solchergestalt schon in dem metaphysischen Gottesbegriffe als eine Möglichkeit enthalten ist: das gestaltet sich zur nothwendigen Annahme einer Wirklichkeit in Gott, sobald auf dem Wege der Erfahrung sich die Wahrheit des Begriffs einer entsprechenden Wirklichkeit ausser Gott für die Wissenschaft herausgestellt hat.

Der teleologische oder kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, auf diesem seinem Gipfel angelangt, bis zu welchem wir ihn jetzt begleitet haben (denn was wir hier den ethikologischen Beweis nennen, das ist, wie schon bemerkt, eben nur die Fortsetzung des kosmologischen), nimmt hier eine Gestalt an, in welcher er dem physikotheologischen Beweise des gemeinen Verstandes, der sich ganz nur an die Analogie des zweckmässigen Thuns hält, das von ihm selbst ausgeht (§. 339), um eine Stufe näher tritt, als in seinem früheren Verlaufe. Wo Zweckmässigkeit ist, so pflegt dieser Verstand zu schliessen, da muss auch ein Verstand sein, der die Zwecke entwirft, und ein Wille, der sie ausführt, kurz ein persönlicher Geist als Urheber der Zwecke und Herr über die Mittel, die diesen Zwecken dienen. Solcher Schluss wird nun hier in der That durch die philosophische Vernunft gezogen, in Bezug auf die Zwecke des Weltdaseins und Weltenlebens, die wir als vorgefunden in der Welterfahrung und beglaubigt durch die philosophische Verarbeitung des Inhalts dieser Erfahrung voraussetzen. Aber was die philosophische Vernunft zu diesem Schluss berechtigt, das ist nicht blos, wie bei dem gemeinen Verstand, die Analogie jener menschlichen Hergänge. Es ist vielmehr die metaphysische Einsicht in die Genesis und den dialektischen Verlauf der teleologischen Kategorien, welche eben dadurch, dass sie als Denk- und Daseinsmöglichkeiten in der Einen Möglichkeit des Ursubjectes wurzeln, der Wissenschaft die Nothwendigkeit auferlegen, auch die Wirklichkeit der ihnen entsprechenden Weltzwecke von der Wirklichkeit des Ursubjectes abzuleiten. Die solchergestalt abgeleiteten Zwecke verlieren dadurch nicht die Bedeutung relativer Selbstständigkeit als Entelechien oder in-

wohnende teleologische Mächte in den natürlichen und geistigen Creaturen; und eben so wenig wird, was die Gottheit ihrerseits betrifft, der Satz aufgegeben, dass ihr eigenes Dasein auf teleologischer Selbstsetzung beruht. Dadurch, dass sie auf diesen Satz die Bedeutung des Gottesbegriffs als obersten Princips auch für die Weltteleologie begründet, unterscheidet sich die Teleologie der speculativen Vernunft von der Physiko-Theologie des empirischen Verstandes, und eben so auch durch den Begriff der Immanenz und relativen Selbstständigkeit der in letzter Instanz zwar aus dem Willen Gottes stammenden, aber darum nicht minder auf freie oder richtiger auf spontane Weise sich durch sich selbst verwirklichenden Weltzwecke.

362. Und so finden wir uns denn durch diese letzten Stadien des kosmologischen Beweises, welche wir vorläufig, um der Aehnlichkeit mit dem von Kant aufgestellten Beweise willen, mit dem Namen des ethikologischen bezeichnet haben, auf das Ergebniss hingeführt, welches sich uns gleich beim Eintritt in die Sphäre dieses Beweises nach seinen allgemeinen Umrissen angekündigt hat. Es ist dasselbe nämlich kein anderes, als der Begriff jenes Ursubjectes, das schon zufolge des ontologischen Beweises als persönlicher Urgrund aller erfahrungsmässigen Wirklichkeit zu fassen ist. Es ist dieses Subject, ausgestattet mit den Prädicaten, wodurch dasselbe als persönlicher Urgrund derjenigen Wirklichkeit bezeichnet wird, die in den Ideen der Wahrheit und der Schönheit umschlossen ist. Sie, diese Prädicate, sind es, in die wir jenes qualitative Was des Gottesbegriffs zu setzen haben, welches auf dem Wege des ontologischen Beweises noch weniger, als das einfache Dass, zu ermitteln war (§. 334).

363. Dass nun aber in diesem Ziele unseres Beweisverfahrens, in dem Begriffe des persönlichen Urwesens, so wie derselbe, ausgestattet mit empirischen Prädicaten, die seiner ersten, ontologischen Bedeutung annoch fremd waren, aus der Dialektik der Ideen des Wahren und des Schönen hervorgeht, in der That das erreicht ist, was dadurch erreicht werden sollte; dass wirklich dieser Begriff einer und derselbe ist mit dem Gottesbegriffe der religiösen Erfahrung, mit dem Gottesbegriffe der christlichen Offenbarung: dies nachzuweisen muss jetzt der methodischen Ausführung desselben, zu der uns durch die obige Voruntersuchung der Weg gebahnt ist, vorbehalten werden. Denn weil die Prädicate dieses Gottes nicht die logische und ästhetische Wirklichkeit, so wie sie in der Erfahrung vorliegt, und überhaupt nicht die Wirklichkeit irgend eines ausserreligiösen Erfahrungsgebietes, wohl aber den lebendigen, geistig absoluten Grund solcher

Wirklichkeit bezeichnen sollen: so werden sie neben dem logischen und dem ästhetischen noch einen anderen Charakter tragen, neben der logischen und der ästhetischen noch durch eine Erfahrung anderer Art sich beglaubigen müssen. Dass nun diese Erfahrung keine andere als die religiöse ist: dies kann zwar hier noch nicht im strengen Sinne für erwiesen gelten, wohl aber erwächst dafür eine starke Vermuthung eben aus dem Umstande, dass wenigstens in dem allgemeinen Begriffe des persönlichen Ursubjectes diese Erfahrung mit dem Ergebnisse unsers Beweisverfahrens zusammentrifft.

364. Glauben, praktischen oder moralischen Vernunftglauben: so wollte auch Kant die Gewissheit vom Dasein Gottes genannt wissen, die sich ihm aus dem ethikologischen Beweise ergeben hatte. Wir finden in diesem Ausdruck die Natur der religiösen Erfahrung angedeutet, auf welche die Philosophie schliesslich verweisen muss, den Faden fortspinnend, den sie an das einfache Ergebniss der reinen Vernunftspeculation angeknüpft und durch das Gebiet der ausserreligiösen Welterfahrung hindurchgeführt hat, deren höchste Spitzen ihr durch die Ideen der Wahrheit und der Schönheit bezeichnet sind. Sie nimmt für die Erkenntniss, die sie auf diesem Wege gewonnen hat, keine höhere und anderartige Gewissheit in Anspruch, als eben die Gewissheit, welche die religiöse Erfahrung gewährt, in deren Bereiche sie den von ihr gefundenen Ergebnissen vorläufig seinen Platz anweist. Der Wissenschaft dieses Erfahrungsgebietes aber, der philosophischen Dogmatik oder der Philosophie des Christenthums überlässt sie, so zu sagen, die Rechnungsprobe über die Richtigkeit jener ihrer Ergebnisse, welche sich, dafern sie ächter Art sind, in der Ausführung dieser Wissenschaft bewähren müssen.

Die Natur des practischen Glaubens, welchem Kant den Begriff der Gottheit zuweist, und sein Gegensatz zum theoretischen Wissen ist in sofern eine nicht ganz klare, als dieser Glaube bei ihm doch eine ausdrückliche Vermittelung durch Vernunftschlüsse voraussetzt. In diesem Sinne hat sich Kant (in der Abhandlung „von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie") gegen die Unmittelbarkeit erklärt, welche F. H. Jacobi, jeder wissenschaftlichen Ableitung oder Vermittelung gegenüber, für den Gottesglauben in Anspruch nehmen wollte. Es könnte daher scheinen, als sei für ihn jener Glaube im Grunde doch ein Wissen, nur ein auf Inhaltsbestimmungen der praktischen Vernunft, nicht der blos theoretischen, begründetes. Die Inhaltsbestimmungen der praktischen Vernunft, zwar häufig genug von Kant als ein reines Prius bezeichnet, gleich denen der theoretischen, aber doch von letzteren in einer Weise unterschieden, welche deutlich

genug in ihnen die Natur einer inneren Erfahrung erkennen lässt (vergl. §. 56 Anm.), würden als die Prämissen des Schlusses gelten, in welchem das Dasein Gottes ohne Hinzuziehung anderweiter Thatsachen dieser inneren Erfahrung gefolgert wird. So ist Kant in der That von Vielen verstanden worden, und gegen diese Auffassung seines ethikologischen Beweises sind die Betrachtungen in Schellings Briefen über Dogmatismus und Kriticismus gerichtet. Es kann aber für denjenigen, welcher den Zusammenhang seiner Dialektik der praktischen Vernunft und was er später daran geknüpft hat, vollständig überblickt, wohl kaum ein Zweifel sein, dass auch nach ihm der moralische Gottesglaube sich specifisch unterscheidet von dem Bewusstsein des Sittengesetzes, und keineswegs als eine nur verstandesmässige Folgerung aus letzterem gelten soll, wenn auch freilich Kant, wie schon bemerkt, sich diesen Unterschied nicht zu voller Klarheit entwickelt hat. Der Unterschied ist in der That der entsprechende, wie für uns der Unterschied des Wahrheitsbewusstseins, in welchem nach uns das sittliche *in abstracto* inbegriffen ist (§. 356), zu der religiösen Erfahrung. Zwischen beiden liegt, bei Kant eben so wie bei uns, das ästhetische Erfahrungsbewusstsein in der Mitte, dessen Inhalt bei Kant so wenig, wie bei uns, einfach nur auf die Bedeutung des Untersatzes in einem trockenen Verstandesschlusse sich reduciren lässt. Und so ist denn Kant in seiner spätern religionsphilosophischen Schrift auch wirklich dazu gelangt, den Gottesglauben sammt Allem, was daran hängt, thatsächlich als ein eigenthümliches Erfahrungsgebiet zu behandeln, obwohl auch dort die Unklarheit über das Verhältniss dieses Gebietes zu den Principien des sittlichen Bewusstseins noch nicht ganz überwunden ist.

364. In Folge dieser Bedeutung des religiösen Erfahrungsgebietes wird nach dem Allen nun allerdings zu sagen sein, dass der eigentliche Beweis für das Dasein Gottes nur innerhalb dieses Gebietes, nicht ausserhalb desselben oder vor ihm, zu finden ist. Er wird gefunden, indem die philosophische Wissenschaft, der solches Geschäft anheimfällt, aus den Thatsachen jener Erfahrung selbst den Gottesbegriff entwickelt, sogleich in der concreten Bestimmtheit, welche nur aus ihnen entnommen werden kann, und daher auch keiner Ergänzung durch anderweit hinzukommende Thatsachen mehr bedürftig ist. Wiefern nun die religiöse Erfahrung den allgemeinen Charakter der sittlichen oder ethischen trägt (§. 31 f.): so steht es einem Jeden frei, auf diesen dem systematischen Gange der philosophischen Glaubenslehre immanenten Beweis den Namen eines ethischen oder ethikologischen zu übertragen, dessen wir uns, nach Kants Vorgang, für die dialektische Betrachtung der obersten idealen Principien des Weltlebens bedient haben, in welcher der kosmologische Beweis seinen Gipfel erreicht.

Der Ausdruck: „moralischer“ oder „ethikologischer“ Beweis würde nach seiner wörtlichen Bedeutung allerdings am besten passen auf einen Beweis für das Dasein Gottes, der sich von vorn herein auf den eignen Boden der religiösen Erfahrung stellte und antithetisch in der hier bezeichneten Weise zu Werke ginge. Derselbe würde zu dem Begriffe des persönlichen Gottes den Durchgang nehmen müssen durch den Begriff jenes allumfassenden Organismus, den wir vorläufig als das göttliche Reich bezeichnet haben; er würde also im Wesentlichen mit dem analytischen Verfahren im Bereich unserer Wissenschaft (§. 288) zusammentreffen. Die aussertheologischen Begriffe und Begriffsreihen, ohne welche zu dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit nicht zu gelangen ist, würden dabei in lemmatischer Weise einzuschalten sein. — Ich stelle nicht in Abrede, dass eine derartige Fassung des Beweises für das Dasein Gottes zum Behuf einer mehr populären Darstellung manche Vortheile für sich haben würde; immerhin möge sie in solcher Absicht einmal versucht werden. Dass sie aber mit dem Plane unserer wissenschaftlichen Darstellung nicht verträglich war, bedarf nicht einer besonderen Nachweisung.

366. Ethikologisch im engeren Wortsinn würde insbesondere auch noch ein Beweisverfahren genannt werden können, welches, ausgehend von jenen Thatsachen der sittlichen Erfahrung, die sich nur auf einen endlichen Inhalt, auf die organischen Gemeinwesen der nur irdischen oder weltlichen Sittlichkeit (§. 61) beziehen, in der Betrachtung dieser Thatsachen den nicht in ihnen aufgehenden Rest des sittlichen Erfahrungsbewusstseins aufzeigte, der uns nöthigt, über sie hinausgehend ein sittlich-organisches Gemeinwesen höherer, geistig absoluter Art, und eine persönliche Gottheit als Princip solches Gemeinwesens anzuerkennen. Da indess die Momente dieses Beweises schon in der teleologischen Weltbetrachtung enthalten sind, welche den Inhalt des kosmologischen Beweises bildet (§. 348), dem Beweise aber, wenn er eine wissenschaftliche Haltung gewinnen soll, der Durchgang durch die obersten Momente der Weltteleologie, das heisst durch die Ideen der Wahrheit und der Schönheit, nicht erspart werden kann: so ist für uns ein Grund nicht vorhanden, ihm noch eine besondere Ausführung zu widmen ausser jener allgemeinen, die schon im Obigen enthalten ist.

ZWEITER ABSCHNITT.

Der biblische Gottesbegriff und die biblischen Gottesnamen.

---

367. Den Forderungen der speculativen Vernunft, aus denen wir im Obigen den philosophischen Beweis für das Dasein Gottes zusammenstellten, kommt die religiöse Erfahrung durch die in ihr begründete, aus ihrer Natur nach innerer Gesetzmässigkeit hervorgehende Vorstellung eines Göttlichen entgegen. Wie diese Vorstellung allerorten, auch selbst in ihrer rohesten Gestalt, einen Inhalt hat, der in der Bestimmtheit, in welcher ihn die Vorstellung als solche erfasst, Gegenstand keiner andern Erfahrung, als eben nur der religiösen ist: so darf und so muss sie schon in dieser Allgemeinheit als thatsächliche Kundgebung jenes persönlichen Urwesens angesehen werden, dessen über alles erscheinende Dasein, auch über das des menschlichen Geistes, übergreifende Wahrheit und Wirklichkeit wir schon nach dem Ergebnisse des ontologischen, noch mehr aber nach den Ergebnissen des kosmologischen und ethikologischen Beweises nicht bezeifeln können.

368. Als Wirkung einer lebendigen Ursache, unterschieden von der Einbildungskraft der endlichen Subjecte, die solche Vorstellung in sich tragen, einer inwohnenden teleologischen Macht, welche über diesen Subjecten waltet, erweist sich diese Vorstellung durch die Gewalt, welche sie nicht blos über die Geister der Individuen, sondern auch über ganze Gruppen solcher Geister übt, indem sie unter ihnen eine Gemeinsamkeit nicht allein des Vorstellens, sondern mit dem Vorstellen zugleich des Wollens und Handelns begründet, und in dieser Gemeinsamkeit dem Wechsel und den unablässigen Wandlungen Trotz bietet, denen alle Gebilde der menschlichen Einbildungskraft unterworfen sind. Sie stellt sich durch diese Eigenschaft für

das Bewusstsein der Menschenkreise, welche die Wirkungen dieser Macht in sich erleben, und auch für das unsrige, in eine Reihe mit den Thatsachen der äusseren, natürlichen Erfahrung; und auch die Veränderungen, denen sie im Laufe längerer Zeiträume nicht entgeht, die Unterschiede, mit denen sie unter den verschiedenen Völkern und Völkergruppen des menschlichen Geschlechts auftritt: auch sie können im Allgemeinen den Veränderungen und Unterschieden verglichen werden, die bei den Vorstellungen auch anderer Erfahrungsgegenstände eintreten, so oft dieselben von weiterem Umfang und reicherem Inhalt, und zugleich der Wahrnehmung durch den äusseren oder den inneren Sinn mehr oder weniger in die Ferne gerückt sind.

369. Ob und in wieweit jedoch auf diese Vorstellungen eine wirkliche Erfahrungserkenntniss des Göttlichen sich begründen lässt: darüber würden wir bei Vergleichung jener Forderungen der speculativen Vernunft, die sich uns aus dem Beweise für das Dasein Gottes ergeben haben, mit dem Inhalte des Religionsbewusstseins der heidnischen Völker allerdings in Zweifel bleiben. Es hat vielmehr die Zuversicht solcher Erkenntniss nur geweckt werden können durch das vollständigere Zusammentreffen der Ergebnisse jenes Entwickelungsprocesses der Religion, die wir als göttliche Offenbarung bezeichnet haben, mit dem Inhalt jener Forderungen. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes, nicht blos in dem allgemeinen Sinne, wie uns der Begriff dieses Gottes als Ergebniss des ontologischen, sondern ausdrücklich in dem näher bestimmten, wie er als Ergebniss des kosmologischen und ethikologischen Beweises uns entgegentritt: wir finden sie rein und vollständig nur in dem Bewusstsein vor, welches, unabhängig von jedem speculativen Beweisversuch, jener Process auf seinem weltgeschichtlichen Höhepunct, in dem grossen Augenblicke der Entstehung des Christenthums, dem menschlichen Geschlecht über Gott und die göttlichen Dinge eröffnet hat.

370. So als Thatsache der Erfahrung, einer sittlich-religiösen Gesammterfahrung des menschlichen Geschlechtes aus dem geschichtlichen Processe dieser Erfahrung hervorgegangen, finden wir die Vorstellung der Gottheit, wie wir sie an der eben bezeichneten Stelle antreffen, auch mit dem empirischen Materiale ausgestattet, dessen wir zum weitern Fortgang unsers Unternehmens bedürfen. Zwar ist diese Fundgrube von jeher ausgebeutet worden durch die christliche Wissenschaft, die ja ihr eigenes Dasein erst der Eröffnung derselben zu verdanken hat. Doch müssen wir auf dem jetzt erreichten Stand-

puncte unserer Wissenschaft ausdrücklicher, als es bisher geschehen ist, von dem Geschäfte der Bearbeitung dieses Materiales das Geschäft seiner Sammlung und Sichtung unterscheiden. Das letztere Geschäft fällt nicht seinem ganzen Umfang nach in das Bereich der philosophischen oder eigentlich systematischen Gotteslehre, wohl aber gehört es zur Aufgabe der letzteren, die Ergebnisse desselben an jeder einzelnen Stelle ihres Hauptgeschäftes zu einer bündigen Uebersicht zusammenzufassen.

Biblische Theologie und speculative Dogmatik, von welcher letzteren man ausserdem noch die Religionsphilosophie als eine besondere Wissenschaft zu unterscheiden pflegt, sind in dem gegenwärtigen theologischen Cursus mit Recht von einander abgetrennt. Ueber das Verhältniss beider vermisst man aber häufig die nöthige Klarheit, und so geschieht es denn auch jetzt noch, dass in die Darstellungen der Dogmatik bald mehr, bald weniger, als nothwendig und recht, von dem Inhalt der biblischen Theologie hereingezogen wird. Die Aufgabe für den Dogmatiker ist nämlich diese, den wesentlichen Inhalt der biblischen Anschauungen sowohl dem eigenen Bewusstsein, als auch dem Bewusstsein der Leser gegenwärtig zu halten, ohne doch weder die Sammlerarbeit, noch die Arbeit der Geschichtsklitterung, welche das eigenthümliche Geschäft der biblischen Theologie ausmacht, unmittelbar vor den Augen des Lesers zu vollziehen. Dazu nun bedarf es einer Kunst der Darstellung, über die sich im Allgemeinen wenig Regeln geben lassen, sondern die eben durch Ausübung erlernt sein will. Viel hängt natürlich an dem Mehr oder Weniger der Voraussetzungen, von denen der Darsteller annehmen kann, dass die Leser sie herzubringen, und auch an dem jeweiligen Stande der biblischen Wissenschaft, der vielleicht hier und da eine Nachhilfe nöthig macht. Dass wir hier am Eingange des Ganzen ausdrücklicher, als es bei den nachfolgenden Abschnitten nöthig sein wird, auf eine gesonderte, wenn auch nur summarische Darstellung des Inhalts der biblischen Anschauungen eingehen: dies wird sich, hoffe ich, als hinreichend motivirt ausweisen durch die Beschaffenheit des Inhalts, den wir hier zu behandeln haben.

371. Die Gemeinsamkeit der Vorstellung des Göttlichen knüpft allenthalben, wo eine solche Platz ergreift, mit innerer Nothwendigkeit sich an die Namen, mit denen der Menschenkreis, dem solche Vorstellung angehört, seinen Gott oder seine Götter bezeichnet. Je mehr auf der einen Seite solche Vorstellung die individuelle Lebendigkeit gewinnt, welche da nicht ausbleibt, wo die Persönlichkeit des Göttlichen auf dem Wege religiöser Erfahrung in mehr oder minder klarer Anschauung, in sinnlich bezeichnender Bildlichkeit oder in reiner Geistigkeit ins Bewusstsein tritt, und je weiter dabei doch auf der

andern Seite dieses Bewusstsein noch davon entfernt bleibt, durch ausdrückliche Speculation seinem Inhalt einen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben: um so mehr werden jene Namenbezeichnungen den Charakter von Eigennamen der Gottheit annehmen. Auf den Laut oder Klang des Namens trägt sich dann, wie auf die unmittelbare sinnliche Erscheinung des unsichtbaren, nur in diesem seinem Namen vernehmbaren Gottes ein Theil der Gefühle über, von welchen die Vorstellung des Inhaltes, den der Name ausdrückt, begleitet ist.

Man kennt das Wortspiel mit den Ausdrücken: *nomina, numina*. Dem Polytheismus sind die Namen unentbehrlich zur Unterscheidung seiner Götter, und wenn Herodot von den Griechen sagt, sie haben die Namen ihrer Götter aus Aegypten erhalten: so ist dies allerdings so viel, als wenn er sagte, dass sie die Götter selbst von dort erhalten hätten. So fällt denn auch der Ursprung des Jehovanamens in eine Zeit, wo der Gott des Volkes Israel im Bewusstsein dieses Volkes selbst noch seine Rivalen an andern Göttern hatte, von denen er durch einen Eigennamen unterschieden werden musste. Nur allmälig konnte das Gottesbewusstsein alle Anklänge des Polytheismus von sich abstreifen. In dem Maasse, als seine Entwickelung diesem Ziel sich näherte, fand sich eine Scheu ein, den eigentlichen Gottesnamen auszusprechen. In der Kabbala ist diese Scheu bis zur ausdrücklichen Forderung der Namenlosigkeit Gottes fortgegangen. Dem entsprechend finden wir bei Gnostikern und auch bei katholischen Kirchenlehrern für den höchsten Gott nicht selten das Prädicat *ἄρρητος, ἀκατονόμαστος;* und so ist denn allmälig die Wahrheit in ihr Recht eingetreten, welche, bei aller ehrfurchtsvollen Scheu vor den volksthümlichen Gottesnamen (*Plat. Phileb. p.* 12), schon den heidnischen Philosophen zum Bewusstsein gekommen war: dass der einige Gott eines Namens nicht bedarf (vergl. die von *Lactant. Inst. div.* I, 6. angeführten Stellen des Hermes Trismegistos).

372. An dieser Bedeutung aller geschichtlichen Eigennamen der Götter in der gesammten vorchristlichen Welt hängt es, wenn wir in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments die Offenbarungsthatsache selbst, welche in der zu begeisteter Individualität und Persönlichkeit hindurchgebildeten Vorstellung des seinen Gläubigen sich in lebendiger Mittheilung kundgebenden Gottes besteht, mit dem Ausdruck: Name der Gottheit, göttlicher Name bezeichnet finden. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist allenthalben, wo er vorkommt, durch die ganze heilige Schrift, eine prägnante und emphatische. Es giebt sich darin ein energisches Bewusstsein kund über die Bedeutung nicht blos eines oder des andern der in der Sprache der biblischen Urkunden ausgesprochenen Gottesnamen, sondern eines

jeden, gleichviel welches Gottesnamens. Die Thatsache selbst ist Gegenstand dieses Bewusstseins, dass der Begriff der Gottheit, in den Laut eines Namens gefasst, eben dadurch für die, so diesen Namen vernehmen, zum Inhalt einer lebendigen Anschauung oder Vorstellung wird, welche das Band einer übersinnlichen Gemeinschaft um ihre Seelen schlingt, und für jede weitere Lebenserfahrung innerhalb dieser Gemeinschaft die bleibende Grundlage bildet.

Nicht minder bedeutsam, als der geheiligte Gottesname selbst, tritt uns in beiden Testamenten der Name dieses Namens, der Ausdruck שֵׁם יְיָ, ὄνομα τοῦ θεοῦ, und ganz dem entsprechend auch ὄνομα Ἰησοῦ, ὄνομα Χριστοῦ entgegen; wie ja auf ähnliche Weise, nach Fr. Creuzers Bemerkung, auch die heidnischen Völker „allenthalben den idealen Vollgehalt und den religiösen Mittelpunct einer grossen Sache verstanden, wenn sie von Namen redeten.“ Es wäre einer eigenen Abhandlung werth, die verschiedenen Wendungen und Verbindungen zusammenzustellen, in denen namentlich das Alte Testament dieses Ausdrucks sich bedient. Als Ausgangspunct könnten zu diesem Behufe die Stellen Genes. 4, 26 und Exod. 23, 21 dienen. An der ersten bedeutet: den Namen des Jehova anrufen (קָרָא בְּשֵׁם יְיָ), offenbar so viel, als: sich zur Religion Israels bekennen; in der zweiten wird auf höchst charakteristische Weise der Name Gottes als der wahre Kern der Offenbarungsthatsache bezeichnet, indem Gott von seinem Engel sagt: שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ. An einigen Stellen (z. B. Levit. 24, 11. Deuteron. 28, 58) scheint das Wort שֵׁם geradezu für „Gott“ gesetzt zu sein, und wenn 1 Kön. 8, 16 f. von dem Namen Gottes gesagt wird, dass er im Gotteshause wohnen soll, allerdings mit Ausschluss der Voraussetzung, als ob Gott selbst darin wohnen könne (V. 27, vergl. auch V. 41 f.): so wird man dadurch die Bedeutung des Namens sicher nicht geschmälert finden. Der Segen Gottes wird an das Auflegen (שׂוּם) seines Namens geknüpft (Num. 6, 27), die Feinde durch Jehovas Namen abgewehrt (Ps. 118, 10 f.); Jehova selbst giebt seinem Namen die Ehre (Ps. 115, 1), und dem Namen kommt demzufolge die Ewigkeit des Gottes zu (Ps. 135, 13); Jehova und sein Name werden Einer sein, wenn er König über die ganze Erde ist (Zach. 14, 9) u. s. w. Im Gegensatze der *ἀνώνυμα εἴδωλα* der Heiden (Weish. 14, 27; ein Ausdruck, nur bestimmt, ihre Nichtigkeit schlagend auszudrücken, denn wo hätte es diesen Götzen je an sinnlichen Namen gefehlt?) ist der Israelit sich bewusst, in dem Namen seines Gottes den zusammengefassten Ausdruck für die charakteristische Bestimmtheit oder Beschaffenheit Dessen zu besitzen, der mit diesem Namen bezeichnet wird (*τὴν κεφαλαιώδη προςηγορίαν τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατικήν. Orig. in Matth.* 6, 9). Auf diese Bestimmtheit kommt es ihm an, nicht auf den sinnlichen Laut; dieser Name bleibt, auch wenn der äusserlich hörbare Name wechselt; nur er ist überall gemeint, wo es heisst, dass um des göttlichen Namens willen

(לְמַעַן שְׁמוֹ Ps. 23, 3 und vielfach sonst) etwas geschieht oder geschehen soll. Nichts würde daher verkehrter sein, als wenn man die Bedeutung des שֵׁם יְיָ etwa in dem Aberglauben suchen wollte, der in den sinnlichen Laut dieses Namens eine wunderbare, magische Kraft hineingelegt haben soll. Es muss vielmehr jedem, der sich mit dem Gebrauch dieses Ausdrucks an den Beispielen bekannt macht, wie sie fast auf allen Blättern namentlich der poetischen Bücher des A. T. zu finden sind, einleuchten, wie der Begriff, den derselbe ausdrückt, schon dort die volle Unabhängigkeit von dem äussern Laute gewonnen hat, so dass in der grossen Mehrzahl der Stellen dieser Laut gar nicht gemeint wird, wenn vom Namen des Herrn die Rede ist. — Und so hat sich denn auch in diesem Puncte der Wortgebrauch des N. T. folgerecht aus dem des A. T. hervorentwickelt. Wenn Jesus bei Johannes von sich sagt (Joh. 5, 43), dass er im Namen seines Vaters gekommen sei, oder dass er diesen Namen offenbart habe, — Jesus, dessen ausdrückliche That es ist, den Jehovanamen beseitigt zu haben (§. 380): — wer kann da noch den Namenlaut als solchen gemeint glauben? Weil die innerliche Charakterbestimmtheit des alttestamentlichen Gottes in der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesus Christus ausgeprägt und bewährt ist: so wird auf diesen geschichtlichen Namen die entsprechende Bedeutung übertragen, die im A. T. der Jehovaname gehabt hatte. Nur „im Namen Christus" ist fortan eine ihrer selbst gewisse, durch das Zeugniss des Geistes sich beglaubigende Erkenntniss Gottes möglich: das heisst, es ist eine solche nur vom Standpuncte der Anschauung des Charakterbildes der Gottheit möglich, welches in der geschichtlichen Persönlichkeit Christus leibhaftig uns vor Augen steht (vergl. §. 386). Das Bewusstsein, dass zu dieser Anschauung noch die innere Erleuchtung hinzukommen muss, wird dadurch ausgedrückt, dass zu den „Namen" des Vaters und des Sohnes in der Taufformel noch der „Name" des Geistes hinzugefügt wird (§. 391). Wenn, dem gegenüber, die Apokalypse den Namen des Gottes oder des Götzen, dem sie dienen, den Stirnen seiner Anbeter eingegraben werden lässt (Apok. 14, 9. 11. 22, 4): so ist mit diesem Bilde, so zu sagen, dem Wortgebrauche seinerseits das Siegel aufgedrückt. — Eine weitere Umgestaltung dieses Wortgebrauches, die aber von dem unstreitig prägnanteren der Bibel und auch noch der Schriften des nachapostolischen Zeitalters (ein sehr prägnanter wird z. B. im „Hirten" des Hermas davon gemacht) eine wesentliche Abweichung enthält, hat später auf die Begriffe der besonderen göttlichen Eigenschaften und Wesensbestimmungen den Ausdruck *θεῖα ὀνόματα*, *nomina divina*, übertragen. So namentlich bei Dionysius Areopagita und dessen Nachfolgern.

373. Durch den ganzen Verlauf der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte bildet die noch unbestimmte Vorstellung einer göttlichen Wesenheit und Macht, waltend über allem Weltdasein, das in ihr seinen letzten Grund und seinen ersten Anfang hat, den behar-

renden Hintergrund, über dem sich im Fortgang dieser Geschichte der Begriff des einigen, lebendigen und persönlichen Gottes immer leuchtender emporgehoben hat. Auf sie zunächst beziehen sich allenthalben die allgemeinen, von dem Eigennamen des Gottes, welcher durch die Offenbarung dem Volke Israel zum alleinigen Gegenstand seines volksthümlichen Dienstes geworden ist, unterschieden bleibenden Gottesnamens. Insbesondere aber ist der Gehalt dieser Vorstellung, neben dem Begriffe jenes einigen und höchsten Gottes, auf sinnvolle Weise im Andenken erhalten durch den Pluralnamen Elohim. Gleich den abstracteren Ausdrücken, die unter dem Einfluss der Philosophie sich in anderen Sprachen zu ähnlichem Gebrauch gebildet haben, sehen wir dieses Wort zwar auch seinerseits als Ausdruck für den Gott des ausgebildeten Monotheismus dienen; daneben aber nicht minder oft für jenen allgemeinen Gedanken eines Göttlichen überhaupt, der noch durch keine nähere Bestimmung dem Uebergang zur polytheistischen Anschauung entnommen ist.

Nach dem Vorgang des Hebräerbriefes (2, 7. 9, in Bezug auf Ps. 8, 6) haben ältere Theologen in der Pluralform אֱלֹהִים die Engelwelt angedeutet finden wollen, Andere die Dreieinigkeit. So wenig man diesen Deutungen beistimmen kann, wenn damit die ausgebildeten Begriffe des späteren Dogma gemeint sein sollen, so liegt ihnen doch ein richtigeres Gefühl der Wahrheit zum Grunde, nicht nur als den neueren welche darin den zufällig erhaltenen Rest eines früheren polytheistischen Glaubens erblicken wollen, sondern auch als jenen, welche eine Erklärung gegeben zu haben meinen, wenn sie jene Wortform schlechthin als einen *pluralis majestaticus* bezeichnen. Gab es einen solchen im Althebräischen, — und allerdings möchte er bei dem Worte אֱלֹהִים wohl nicht in Abrede zu stellen sein, — so hat er sich gewiss eher auf Anlass eines schon vorhandenen Gebrauchs der Pluralform im Gottesnamen gebildet, als umgekehrt. Sicher würde der Pluralname Elohim nicht in der Weise, wie es geschehen ist, in Gebrauch gekommen sein, wäre der althebräischen Sprache die Bildung von Hauptworten für abstracte Begriffe so geläufig gewesen, wie etwa der griechischen zur Zeit der nachsokratischen Philosophie, wo der Ausdruck τὸ θεῖον, oder der deutschen, wo der Ausdruck Gottheit im Wesentlichen dasselbe sagt. Nur dass dem Worte Elohim, — und dies war ohne Zweifel für den Gebrauch, dem es im Zusammenhange göttlicher Offenbarung dienen sollte, ein Vortheil, — die Spur der Stufen deutlich eingedrückt ist, welche das religiöse Bewusstsein durchlaufen musste, um zum Begriffe eines Gottes zu gelangen, worin der Plural sich, (wie dies im Hebräischen sich bekanntlich auch grammatisch ausdrückt) zu einem Singular aufhebt. Das Gottesbewusstsein des israelitischen Volkes hatte zu der Zeit, als dieser Wortgebrauch feststand, Energie genug gewon-

nen, um Formeln der Art, wie die gewiss als sprüchwörtlich zu nehmende אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים Richt. 9, 9. 13, die vielleicht in ein hohes Alterthum hinaufreicht, nicht als eine Störung zu empfinden, und eben so wenig auch dies, wenn fremde und falsche Götter mit diesem Namen bezeichnet werden (Gen. 35, 2. 4. Exod. 12, 12. 18, 11. 22, 19. Deuteron. 29, 18. 32, 17 und öfter). Indirect liegt eben dies in dem so geläufigen Ausdruck אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל und manchen ähnlichen, ja selbst in dem Wortspiel אֱלִילִים Lev. 19, 4. 26, 1. Ob die wiederholten Versicherungen des Verfassers der Weissagungen, welche dem Jesaia angefügt sind, dass es keine Elohim ausser Jehova gebe (Jes. 44, 6. 45, 5. 14. 21. 46, 9), vielleicht ausdrücklich gegen Misverständnisse gerichtet waren, die sich an derartige Wendungen des Ausdrucks geknüpft hatten: dies können wir hier nicht weiter untersuchen. Besonders prägnant drückt den Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen im Gottesbegriffe die Formel aus: כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים Deuteron. 4, 35, auch in den Worten des Erzvaters Jakob: הָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים Gen. 28, 21; und auf noch kühnere, dem Scheine des Polytheismus Trotz bietende Weise in dem nachdrücklichen Worte אֵל אֱלֹהִים יְהוָה Jos. 22, 22. Ps. 50, 1 (ähnlich Exod. 15, 11. Deuteron. 10, 17. Ps. 95, 3 u. s. w.). — Uebrigens kommt das Wort אֱלוֹהַּ auch im Singular zwar nicht gerade häufig, aber doch mehrfach auf unzweideutige Weise für die von dem Begriffe des persönlichen Gottes unterschiedene Vorstellung göttlicher Kraft oder Macht überhaupt vor; in den zwei ältesten Stellen Habak. 1, 11. Hiob 12, 6, auf eine Weise, die einen noch älteren derartigen Gebrauch voraussetzt. Wenn eben dieser Singular so häufig in der poetischen Rede des Buches Hiob und hin und wieder auch anderwärts für den Jahvenamen selbst gebraucht wird: so ist der Anlass dieses Archaismus — denn dafür galt solche Anwendung wohl schon damals — in dem Bedürfnisse der Dichtung einer nicht mehr ganz frühen Zeit zu suchen, neben dem gestempelten Worte von einer schon mehr conventionellen als poetischen Heiligkeit ein frischeres, mehr nach der Quelle schmeckendes zu haben, so wie neben dem den abstracteren Begriff ausdrückenden Plural den lebendig individuellen Singular. Zu eben diesem Gebrauch diente den Dichtern aller Perioden des Hebraismus auch das Wort אֵל, aber auch dieses mag damals als ein schon nicht mehr hinlänglich prägnantes erschienen sein.

374. Ueber diese Allgemeinheit ihres ersten, noch nicht individuell bestimmten Gottesbewusstseins erhob sich die Offenbarungsreligion des Volkes Israel durch die entschiedene Wahrnehmung eines Ur-Ich, eines persönlichen Urwillens. Von der Gestalt, in welcher sich die innere Offenbarung dieses Urwillens dem Bewusstsein derer kundgab, in denen sie zuerst aufleuchtete, geben ein sprechendes Zeugniss jene oft wiederholten Redewendungen der frühesten Schriften des

renden Hintergrund, über dem sich im Fortgang dieser Geschichte der Begriff des einigen, lebendigen und persönlichen Gottes immer leuchtender emporgehoben hat. Auf sie zunächst beziehen sich allenthalben die allgemeinen, von dem Eigennamen des Gottes, welcher durch die Offenbarung dem Volke Israel zum alleinigen Gegenstand seines volksthümlichen Dienstes geworden ist, unterschieden bleibenden Gottesnamens. Insbesondere aber ist der Gehalt dieser Vorstellung, neben dem Begriffe jenes einigen und höchsten Gottes, auf sinnvolle Weise im Andenken erhalten durch den Pluralnamen Elohim. Gleich den abstracteren Ausdrücken, die unter dem Einfluss der Philosophie sich in anderen Sprachen zu ähnlichem Gebrauch gebildet haben, sehen wir dieses Wort zwar auch seinerseits als Ausdruck für den Gott des ausgebildeten Monotheismus dienen; daneben aber nicht minder oft für jenen allgemeinen Gedanken eines Göttlichen überhaupt, der noch durch keine nähere Bestimmung dem Uebergang zur polytheistischen Anschauung entnommen ist.

Nach dem Vorgang des Hebräerbriefes (2, 7. 9, in Bezug auf Ps. 8, 6) haben ältere Theologen in der Pluralform אֱלֹהִים die Engelwelt angedeutet finden wollen, Andere die Dreieinigkeit. So wenig man diesen Deutungen beistimmen kann, wenn damit die ausgebildeten Begriffe des späteren Dogma gemeint sein sollen, so liegt ihnen doch ein richtigeres Gefühl der Wahrheit zum Grunde, nicht nur als den neueren welche darin den zufällig erhaltenen Rest eines früheren polytheistischen Glaubens erblicken wollen, sondern auch als jenen, welche eine Erklärung gegeben zu haben meinen, wenn sie jene Wortform schlechthin als einen *pluralis majestaticus* bezeichnen. Gab es einen solchen im Althebräischen, — und allerdings möchte er bei dem Worte אֲדֹנִים wohl nicht in Abrede zu stellen sein, — so hat er sich gewiss eher auf Anlass eines schon vorhandenen Gebrauchs der Pluralform im Gottesnamen gebildet, als umgekehrt. Sicher würde der Pluralname Elohim nicht in der Weise, wie es geschehen ist, in Gebrauch gekommen sein, wäre der althebräischen Sprache die Bildung von Hauptworten für abstracte Begriffe so geläufig gewesen, wie etwa der griechischen zur Zeit der nachsokratischen Philosophie, wo der Ausdruck τὸ θεῖον, oder der deutschen, wo der Ausdruck Gottheit im Wesentlichen dasselbe sagt. Nur dass dem Worte Elohim, — und dies war ohne Zweifel für den Gebrauch, dem es im Zusammenhange göttlicher Offenbarung dienen sollte, ein Vortheil, — die Spur der Stufen deutlich eingedrückt ist, welche das religiöse Bewusstsein durchlaufen musste, um zum Begriffe eines Gottes zu gelangen, worin der Plural sich, (wie dies im Hebräischen sich bekanntlich auch grammatisch ausdrückt) zu einem Singular aufhebt. Das Gottesbewusstsein des israelitischen Volkes hatte zu der Zeit, als dieser Wortgebrauch feststand, Energie genug gewon-

nen, um Formeln der Art, wie die gewiss als sprüchwörtlich zu nehmende אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים Richt. 9, 9. 13, die vielleicht in ein hohes Alterthum hinaufreicht, nicht als eine Störung zu empfinden, und eben so wenig auch dies, wenn fremde und falsche Götter mit diesem Namen bezeichnet werden (Gen. 35, 2. 4. Exod. 12, 12. 18, 11. 22, 19. Deuteron. 29, 18. 32, 17 und öfter). Indirect liegt eben dies in dem so geläufigen Ausdruck אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל und manchen ähnlichen, ja selbst in dem Wortspiel אֱלִילִים Lev. 19, 4. 26, 1. Ob die wiederholten Versicherungen des Verfassers der Weissagungen, welche dem Jesaia angefügt sind, dass es keine Elohim ausser Jehova gebe (Jes. 44, 6. 45, 5. 14. 21. 46, 9), vielleicht ausdrücklich gegen Misverständnisse gerichtet waren, die sich an derartige Wendungen des Ausdrucks geknüpft hatten: dies können wir hier nicht weiter untersuchen. Besonders prägnant drückt den Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen im Gottesbegriffe die Formel aus: כִּי יְהוָֹה הוּא הָאֱלֹהִים Deuteron. 4, 35. auch in den Worten des Erzvaters Jakob: הָיָה יְהוָֹה לִי לֵאלֹהִים Gen. 28, 21; und auf noch kühnere, dem Scheine des Polytheismus Trotz bietende Weise in dem nachdrücklichen Worte אֵל אֱלֹהִים יְהוָֹה Jos. 22, 22. Ps. 50, 1 (ähnlich Exod. 15, 11. Deuteron. 10, 17. Ps. 95, 3 u. s. w.). — Uebrigens kommt das Wort אֱלוֹהַּ auch im Singular zwar nicht gerade häufig, aber doch mehrfach auf unzweideutige Weise für die von dem Begriffe des persönlichen Gottes unterschiedene Vorstellung göttlicher Kraft oder Macht überhaupt vor; in den zwei ältesten Stellen Habak. 1, 11. Hiob 12, 6, auf eine Weise, die einen noch älteren derartigen Gebrauch voraussetzt. Wenn eben dieser Singular so häufig in der poetischen Rede des Buches Hiob und hin und wieder auch anderwärts für den Jahvenamen selbst gebraucht wird: so ist der Anlass dieses Archaismus — denn dafür galt solche Anwendung wohl schon damals — in dem Bedürfnisse der Dichtung einer nicht mehr ganz frühen Zeit zu suchen, neben dem gestempelten Worte von einer schon mehr conventionellen als poetischen Heiligkeit ein frischeres, mehr nach der Quelle schmeckendes zu haben, so wie neben dem den abstracteren Begriff ausdrückenden Plural den lebendig individuellen Singular. Zu eben diesem Gebrauch diente den Dichtern aller Perioden des Hebraismus auch das Wort אֵל, aber auch dieses mag damals als ein schon nicht mehr hinlänglich prägnantes erschienen sein.

374. Ueber diese Allgemeinheit ihres ersten, noch nicht individuell bestimmten Gottesbewusstseins erhob sich die Offenbarungsreligion des Volkes Israel durch die entschiedene Wahrnehmung eines Ur-Ich, eines persönlichen Urwillens. Von der Gestalt, in welcher sich die innere Offenbarung dieses Urwillens dem Bewusstsein derer kundgab, in denen sie zuerst aufleuchtete, geben ein sprechendes Zeugniss jene oft wiederholten Redewendungen der frühesten Schriften des

Alten Testaments, welche den Gott des Volkes in der ersten Person des Pronomens und des Zeitworts redend einführen. „Ich bin Ich,“ *) „Ich, Jahve, bin dein Gott;“ **) „Ich bin Er:“ ***) so und ähnlich lauten jene für den eigenthümlichen Inhalt des alttestamentlichen Gottesbewusstseins überaus charakteristischen Offenbarungsformeln. Ein höheres Selbstbewusstsein thut sich inmitten des menschlichen auf und eröffnet den Blick in die Tiefe der göttlichen Ichheit, welche auf diesem Wege, und nur auf diesem Wege, dem menschlichen Geist ein Gegenstand seiner inneren Erfahrung wird. Nicht die blosse Reflexion des Verstandes kommt, ohne vorangehende Gottesoffenbarung, auf derartige Ausdrücke, und eben so deutlich unterscheiden dieselben sich von den Aussprüchen, welche die mythologische Phantasie ihren Göttern in den Mund zu legen pflegt. Nur ein Gott, der sich in dieser Weise innerlich offenbart, konnte an die, so diese Offenbarung vernahmen, die Forderung stellen, nicht andere Götter zu haben neben ihm, und ihn selbst, ohne sinnliches Gleichniss, in urbildlicher, rein geistiger Weise zu verehren.

*) So übersetze ich das vielbesprochene אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה Exod. 3, 14, eine Stelle, über welche die Bemerkungen Philons in der Schrift *de nominum mutatione* zu vergleichen sind.

**) אָנֹכִי יְהוָֹה אֱלֹהֶיךָ Exod. 20, 2. Diese Formel, neben so manchen gleichbedeutenden, die auch ihre eigene, von der biblischen Theologie näher zu erforschende Geschichte haben, ist jedenfalls älter, als das bei den Propheten, besonders den späteren, so gewöhnliche נְאֻם יְיָ. Dieses letztere ist an ihre Stelle getreten, als die ursprüngliche Frische der inneren Anschauung schon verschwunden war.

***) אֲנִי הוּא, die spätere Wiederholung jener früheren Formeln bei dem ungenannten Propheten des exilischen Zeitalters, aus ihrem ächten Quell geschöpft und zugleich mit der gegenständlichen Hinweisung auf den schon im Bewusstsein festgestellten Gottesbegriff bereichert. Aehnliche Ausdrücke kommen in der Vedantaphilosophie vor, dort aber im Sinne des vollständigsten Akosmismus; vergl. Ritter, Gesch. d. Philos. IV, S. 404. In einer Urkunde der Jezidäer, von Ewald in den Gött. Gel. Anz. Nov. 1853 mitgetheilt, lauten die zwei ersten Sätze (a. a. O. S. 218) so: „Mein Wissen umfasst die Wahrheit der Dinge und meine Wahrheit hat mich selbst durchdrungen. Und es ergiebt sich von selbst die Richtigkeit meines Ursprungs; als ich sie erkannte, so war Er ich;“ wobei Ewald bemerkt, dass in der Sprache der islamischen Mystik Er so viel als Gott bedeutet. Aehnliche Spuren lassen sich leicht noch manche auffinden; bei dem Charakter aber, den sie tragen, und bei ihrem irgendwie immer nachweisbaren Zusammenhange mit urlebendigen Religionsanschauungen wird man sie wohl nicht mit den Bemerkungen des § streitend finden.

375. Durch die Bedeutung der Laute vermittelt, hat sich der Inhalt des in jenen Formeln ausgesprochenen Bewusstseins göttlicher Persönlichkeit unter den verschiedenen Gottesnamen, die seit uralter Zeit im Munde der Hebräer waren, vorzugsweise an den Namen Jahve, Jehova angeknüpft. Wo auch immer der erste Ursprung dieses Namens zu suchen sein möge, der eben so wenig mit Sicherheit auszumitteln ist, wie meist die geschichtlichen Ursprünge der heidnischen Götternamen: ohne Zweifel ist derselbe von dem Gesetzgeber des Volkes Israel vor jenen andern Gottesnamen ausdrücklich in der Absicht bevorzugt und zum eigentlichen Träger des volksthümlichen Gottesbewusstseins erhoben worden, um durch ihn die bis dahin noch schwankenden Vorstellungen zu befestigen, und mit Entschiedenheit auf jenen Punct zu richten, von dem aus dieses Bewusstsein seinen wesentlichen Inhalt empfangen sollte.

Dass der Name Jahve mit dem Zeitwort הָיָה oder הָוָה in einem ursprünglichen Zusammenhange stehe, halte ich nicht für ausgemacht, nicht einmal für wahrscheinlich. Ich glaube bei den alten Völkern eine vorwiegende Neigung bemerkt zu haben, die Namen ihrer Götter, auch wenn sie den sachlichen Inhalt ihrer Vorstellung noch so selbstständig ausbilden, aus der Fremde zu entnehmen; und so schliesse ich mich auch hier der Ansicht an, dass der Jehovaname über den semitischen Sprachstamm hinaus auf eine Gemeinschaft seines Ursprungs mit so manchen heidnischen Götternamen hinweist. Aufgefallen ist mir die Notiz, die ich in einer Abhandlung von Burnouf fand (*Journ. Asiat.* III*me série, tom.* X, *p.* 53. 55. 56) über ein Wort der Zendsprache, das in verschiedenen Formen *yavê, yaovê, yavôi* lautet (*nomen abstr.: yavaêtaitê*), und, nach der Deutung jenes bewährten Forschers, der übrigens dabei nicht an den hebräischen Jehovanamen gedacht zu haben scheint, nichts Anderes, als: *in omne aevum* bezeichnen kann. Sollte hier wirklich ein Zusammenhang obwalten, so ergäbe sich zugleich eine Erklärung für die bekannte Vocalveränderung, annehmlicher, wie es mir scheint, als die überlieferte, die doch immer etwas Abenteuerliches hat. Ob nun aus dieser Quelle oder aus irgend welcher andern: den Namen selbst hat Mose unstreitig schon vorgefunden; dagegen kann die ausdrückliche Beziehung auf das hebräische Zeitwort, die nach Exod. 3, 14 allerdings nicht zu bezweifeln ist, und damit zugleich auf die mit erhöhter Energie in der Seele des Gesetzgebers aufgegangene Offenbarungswahrheit, eben so von ihm selbst herrühren, wie, nach Ewalds ohne Zweifel richtiger Annahme (Gesch. des Volkes Israel, II, S. 146 f.) die Einführung und Feststellung des Namens zu typischem Gebrauch der Volksreligion; obgleich schon dem Jakob die Worte in den Mund gelegt werden: הָיָה יְהוָֹה לִי לֵאלֹהִים (Gen. 28, 21), und Gen. 4, 26 das קָרָא בְּשֵׁם יְהוָֹה gar schon in die vorsündfluthliche Zeit zurück-

versetzt wird. — Der vormosaische אֵל שַׁדַּי Exod. 6, 3 war, wie dem Namen, so auch dem Inhalt der Vorstellung nach, vom Jahve verschieden, jedoch nur so, wie unterschiedene Stufen der Klarheit und inneren Macht eines und desselben Grundgedankens von einander verschieden sind. Ihn nämlich als eine Art von Zwischenstufe anzusehen zwischen den durch die Namen Elohim und Jahve ausgedrückten Stufen des Gottesbewusstseins: dazu berechtigt uns von der einen Seite die, allerdings noch bestrittene, Pluralform des Namens, von der andern aber der Umstand, dass der nämliche alte Erzähler, der sich von dem geschichtlichen Ursprunge des Jahvenamens so gut unterrichtet zeigt, der Verfasser des „Buches der Ursprünge," an der bemerkenswerthen Stelle Gen. 17, 1 das Pronomen erster Person in ähnlich prägnanter Weise dem Schaddai in den Mund legt, wie später dem Jahve. Auch der poetische Gebrauch dieses Wortes als Gottesnamen, und zwar nach der Absicht des Dichters ohne Zweifel als alterthümlichen, im Buche Hiob, stimmt mit dieser Annahme ganz wohl zusammen. Aus der Bedeutung des Wurzelwortes שׁדד (vergl. Jes. 13, 6) dürfte zu schliessen sein, dass auf dieser Zwischenstufe der negative Bestandtheil des Gottesbewusstseins vorwaltete; derselbe, welcher sonst in dem Prädicate אֵל קַנָּא seinen Ausdruck findet. — Ein bemerkenswerther Umstand noch im Allgemeinen ist übrigens die in der Sagengeschichte des patriarchalischen Zeitalters so häufig wiederkehrende Anknüpfung von Namen und Prädicaten der Gottheit an bestimmte Ereignisse; so z. B. des Namens אֵל עֶלְיוֹן Gen. 14, 19 an das Zusammentreffen Abrahams mit Melchisedek, חַי רֹאִי Gen. 16, 15 an die Geschichte der Hagar, יְיָ יִרְאֶה an die Opferung Isaaks; ähnlich die Namengebung der Stätte פְּנִי אֵל Gen. 32, 31, wo Jakob vergeblich nach dem Namen des Gottes, mit dem er rang, geforscht hatte (V. 30) u. s. w. Solche Ereignisse sind in der Gestalt, wie sie dort geschildert werden, immer die sinnbildliche Darstellung gewisser epochemachender Momente der innern Erfahrung, aus deren Abfolge in allmäliger Steigerung zuletzt die monotheistische Volksreligion sammt dem ihr zugehörenden Offenbarungsglauben erwachsen ist.

376. Nur in dem Namen Jahve drückt sich demzufolge auch das bestimmte, energische Bewusstsein der Einheit Gottes aus, durch welches sich die Religion, die auf dem geschichtlichen Processe der göttlichen Offenbarung beruht, von allen anderen geschichtlichen Religionen unterscheidet. Denn es ist die Form dieser Einheit eben keine andere, als die Form des Selbstbewusstseins, die Ichheit, oder, im modernen, der Schrift noch unbekannten Wortsinn, die Persönlichkeit. Dass Gott von Ewigkeit her sich selber weiss, dass er in diesem Wissen seiner selbst sich gleich oder einer und derselbe ist und keinen Gleichen neben sich hat, kein zweites Ich, das nicht in ihm seinen Ursprung hätte: dies und nichts

Anderes macht im Sinne der heiligen Schriften seine Einheit aus. Es wird diese Einheit allerorten stillschweigend vorausgesetzt beim Gebrauch des Namens, in dessen Bedeutung sie gleich von vorn durch die ursprünglichen Offenbarungsthatsachen hineingelegt ist; hin und wieder jedoch wird sie, besonders im Alten Testament, in der ausdrücklichen Weise betont, welche durch den Kampf gegen ein getrübtes, der heidnischen Vielgötterei sich zuneigendes Bewusstsein hervorgerufen ist.

In den Urkunden der Vorgeschichte des israelitischen Volkes, in den Erzählungen aus dem Zeitalter der Patriarchen erscheint die Einheit Gottes allenthalben als selbstverständliche Voraussetzung, gleichviel mit welchem Namen dort die Gottheit bezeichnet werde, nirgends in ausdrücklicher, dem Polytheismus polemisch entgegentretender Lehre. Dies ist, angesehen den Charakter dieser Ueberlieferung, kein Zufall, und eben so wenig ist es Zufall, wenn der Gegensatz zum Polytheismus zuerst in Mose's Munde laut hervortritt, und wenn das energische Bewusstsein der Einheit des volksthümlichen Gottes in Verbindung tritt mit der Thatsache, durch welche dieser Gott sich seinem auserwählten Volk bethätigt, mit der Befreiung aus dem Land Aegypten (Exod. 20, 2 ff. u. a.). In der nachfolgenden Zeit bleibt der Begriff dieser Einheit im Ganzen wieder Voraussetzung; er wird nur hin und wieder ausdrücklich betont, um den Gegensatz gegen den auf's Neue andrängenden Polytheismus hervorzuheben, bis endlich, im Zeitpuncte der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft, dieser Gegensatz mit erneuter Energie in ganz ähnlichen Wendungen, wie einst beim Auszug aus Aegypten, seinen Ausdruck findet (Jes. 40, 19 f. 41, 4 f. 44, 6. 45, 5 f. 21 f. u. s. w.). Im N. T. wird selbst den Heiden gegenüber (Ap. Gesch. 14, 15. 17, 25 f. Röm. 1, 19 f. 1 Kor. 8, 4 f.) die Einheit Gottes nur schwach betont: so sehr ist sie für das Bewusstsein, welches im Elemente der göttlichen Offenbarung lebt und webt, ein sich von selbst Verstehendes. Nur gelegentlich wird hin und wieder dieser Einheit gedacht, um praktische Folgerungen aus ihr zu ziehen für das Leben der Christenheit (so, ausser der angeführten Stelle des Korintherbriefes, Gal. 3, 20. Eph. 4, 6 u. a.), oder, um neben der Einheit des wahren Gottes einen Platz für die Persönlichkeit des Gottmenschen Christus zu gewinnen (Joh. 17, 3. 1 Kor. 8, 6). — Eine schöne rednerische Ausführung des Gegensatzes zwischen dem heidnischen Polytheismus und einem Monotheismus, welche den specifisch alttestamentlichen Standpunct schon entschieden hinter sich hat, gesetzt auch, dass das Buch nicht sollte christlichen Ursprungs sein, enthält dagegen das Buch der Weisheit.

377. Diese Einheit aber, die Einheit des persönlichen Geistes, die Ichheit, ist nicht ohne innere Mannichfaltigkeit und Bewegung; ja sie ist das, was sie ist, nur durch die innere Bewegung und

Mannichfaltigkeit. Wesentlich durch die Vielheit, durch die unendliche Ausbreitung der Lebensmomente in der selbstbewussten Einheit, sind die Eigenschaften bedingt, welche die göttliche Offenbarung von Anfang an in den monotheistischen Gottesbegriff hineingelegt hat. Es kann daher nicht befremden, wenn wir durch alle Zeiten des alttestamentlichen Religionsbewusstseins den Trieb wahrnehmen, diese Gegenseite der Einheit des Gottesbegriffs sogleich auch in dem Namen der Gottheit auszudrücken. Wir erklären uns daraus die Mannichfaltigkeit der Beinamen, die man in früherer Zeit dem noch nicht individualisirten Gottesnamen, insbesondere aber, seit der geschichtlichen Befestigung des volksthümlichen Gottesnamens, dem Namen des Jahve zugegeben hat. Unter ihnen hat die Natur eines wirklichen Namens am meisten derjenige angenommen, welcher den Jahve als Herrn der Heerschaaren bezeichnet, der Heerschaaren vor Allem des Himmels, des vorcreatürlichen sowohl, als auch des creatürlichen, und neben beiden allerdings auch der Heerschaar des Volkes, dessen weltgeschichtliche Kämpfe im Namen und für den Namen dieses Gottes durchgefochten worden sind.

Wir haben bereits hingewiesen auf die aus manchen Spuren der Geschichtsurkunden auch uns noch erkennbare Tendenz der vormosaischen Zeit, Eigennamen der Gottheit zu bilden aus gewissen Hauptprädicaten, durch Hinzufügung derselben zu den Worten, welche den noch allgemein gehaltenen, unbestimmten Gottesbegriff ausdrücken. Auch unter diesen finden sich bereits mehrere, in denen der Hinblick auf die in die Einheit des Gottesbegriffs eingeschlossene Vielheit unverkennbar ist, der sich ja, wie gleichfalls schon bemerkt, auch in der Pluralform einiger der hieher gehörigen Worte gelten macht. Vor allen gehört hieher das Prädicat der Lebendigkeit (Gen. 16, 13), dessen Bedeutung besonders prägnant hervortritt in der solennen, dem Jehova in den Mund gelegten Schwurformel: חַי אָנֹכִי לְעֹלָם Deuteron. 32, 40, oder kürzer, חַי אָנִי Num. 14, 21. 28 und vielfach anderwärts. Das Prägnante dieser Formeln, welche sich unmittelbar an den oben (§. 374) bezeichneten Ausdruck der göttlichen Ichheit anschliessen, liegt darin, dass der Schwur als eine Willensthat vorgestellt wird, wodurch Gott irgend eine einzelne Thatsache zu einem Moment seines Lebens macht; was nur geschehen kann unter der Voraussetzung, dass dieses sein Leben eine bewegliche Mannichfaltigkeit von Momenten in sich schliesst, welche sämmtlich unter der Herrschaft des Bewusstseins stehen. Auch die Verbindung des חַי mit רֹאִי Gen. 16, 13. 24, 62. 25, 11 bezeugt, dass der Begriff des göttlichen Lebens sogleich ursprünglich auf geistiges Leben im Bewusstsein bezogen ward. Uebrigens weiss man, wie eng in althebräischer Anschauung die Vorstellung des Lebens mit

der des Daseins schlechthin verbunden ist; was sich auch in der Verwandtschaft der Worte חיה und היה ausdrückt. Ward daher in den Jahvenamen die Beziehung auf das Wort היה aufgenommen (§. 374), so ist eben damit auch der Begriff des Lebens in ihn eingeschlossen, und Jahve ist auch schon nach diesem seinem Namen der **lebendige** Gott (*θεὸς τῆς ζωῆς*). Daher finden wir חַי auch nicht mehr ausdrücklich als Prädicat des Jahve, wohl aber, in den mehrfach erwähnten Formeln, als eine in seinen Begriff eingeschlossene und ausdrücklich aus ihm sich herausstellende Voraussetzung. Auch bleibt oder entsteht nun erst recht der Trieb, das in dem Namen versteckte Prädicat durch Beinamen zu bethätigen, welche statt des allgemeinen Begriffs vom Leben überhaupt auf anschaulichere Weise bestimmte Lebensäusserungen des Gottes ausdrücken. Man kann besonders in den poetischen und prophetischen Büchern des A. T. mit Leichtigkeit eine ganze Reihe von Prädicaten auffinden, für die so zu sagen ein Ansatz genommen wird, sie zu solennen Beinamen des Jahve zu gestalten; so z. B. שָׁמַיִם, כָּבוֹד, מֶלֶךְ, קָדוֹשׁ, צוּר, צֶדֶק. Es verdient aber gewiss bemerkt zu werden, dass von allen diesen Prädicaten dasjenige am meisten durchgedrungen ist, welches am meisten den Stempel der Eigenthümlichkeit trägt und den grössten Reichthum prägnanter, individueller Beziehungen in sich schliesst, das Prädicat **Zebaoth**. Ich werde auf den Sinn dieses Beinamens noch im Folgenden zurückkommen, und begnüge mich darum hier zu bemerken, dass ich seine ursprüngliche und tiefinnerste Bedeutung weder in den kriegerischen Heerschaaren des Volkes Israel, noch in dem auch dem menschlichen Auge sichtbaren Sternenheere des Firmanentes, sondern allein in jener Heerschaar finden kann, welche nach urhebräischer Anschauung, wie später gezeigt werden soll, den Thron des Höchsten von Ewigkeit her und schon vor Schöpfung der Welt umgeben hat; wiewohl ohne Zweifel auch die Beziehung auf jene beiden mehr äusserlichen Anschauungen in die Vorstellung, die das Wort ausdrücken soll, aufgenommen ist.

378. Je entschiedener im ganzen Alten Testament der Eigenname des volksthümlichen Gottes die Ichheit, die Persönlichkeit dieses Gottes ausdrückt: um so bedeutsamer ist es, wenn trotz des Zaubers, mit dem der Name den Inhalt des religiösen Glaubens gefesselt hält, nichtsdestoweniger auch dort schon der Inhalt dann und wann über den Rand dieses Bechers überschäumt. So finden wir, schon in den frühesten Urkunden der Jahvereligion, an die Vorstellung des Gottes die Vorstellung eines **Boten** (מַלְאַךְ יְי) angeknüpft, in dessen Gestalt sich die Gottheit kleidet, so oft sie den Menschen, welche sie dazu ersehen hat, die Anschauung ihres unsichtbaren Wesens gewähren und ihren Willen kund thun will. Wir finden ferner im Fortgange der alttestamentlichen Offenbarung, während die Vorstellung

dieses Boten zurücktritt und sich in das Bild der Heerschaar des Himmels verliert, an seiner Stelle eine zwiefache Anschauung hervortreten, deren gemeinsamer Gehalt kein anderer ist, als der Begriff des erscheinenden, in seiner Erscheinung aus sich selbst herausgehenden, sich vor sich selbst und vor seinen vernünftigen Geschöpfen vergegenständlichenden Gottes. Die Herrlichkeit Gottes (כְּבוֹד יְיָ, δόξα τοῦ θεοῦ): was ist sie anders, als die von dem Wesen Gottes durch seine Mittheilung an die Creaturen abgelöste Erscheinung, so wie sie sich, unvollständig zwar und gleichsam nur die Rückseite zeigend, aber nicht das Antlitz des persönlichen Gottes (Exod. 33, 23), oder dieses Antlitz gleich als mit einer Decke verhüllt (2 Kor. 3, 7 f.), aber doch in der Eigenschaft der Unendlichkeit, ohne die sie nicht die göttliche wäre, dem erleuchteten Auge des Menschen zu schauen giebt? Mit dem Namen der Weisheit aber (חָכְמָה, σοφία) ist in einigen der späteren Bücher des Alten Testaments, in denen die Flamme der Offenbarung noch nicht erloschen ist, der Begriff lebendiger Selbstanschauung Gottes bezeichnet, recht eigentlich in dem Momente, wie auch sie sich, so zu sagen, von dem Mittelpuncte der göttlichen Selbstheit ablöst und in die Geschöpfe einsenkt, die einer göttlichen Offenbarung gewürdigt werden.

In früherer Zeit war es allgemeine Annahme, dass bereits im A. T. die göttliche Dreieinigkeit gelehrt werde. Erst Calixtus wagte es, dieser Annahme zu widersprechen; mit Recht, sofern man dabei den Trinitätsbegriff in seiner späteren dogmatischen Bestimmtheit gemeint glauben muss. Nicht minder mit Recht ist aber von der neueren Theologie auf so manche Elemente der alttestamentlichen Gottesanschauung aufmerksam gemacht worden, in denen man allerdings die Keime der späteren Dreieinigkeitslehre erblicken kann (Nitzsch, über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes, in den Theolog. Stud. u. Krit. 1841, Heft 2). Sie sind nicht zu verwechseln mit jener ursprünglichen Fluctuation des Gottesbewusstseins, welche sich in dem Namen Elohim ausdrückt; auch nicht mit den verschiedenen Wendungen, welche Luther im Sinne hat, wenn er, die Dreieinigkeitslehre betreffend, von Sprüchen im A. T. redet, „die so heimlich daherschleichen und doch so unüberwindlich schliessen." — Die Erzählungen, in welchen der als sichtbar oder hörbar, wenn nicht dem äusseren, so doch dem inneren Auge oder Ohre vorgestellten Gotteserscheinung der Name מַלְאַךְ, מַלְאַךְ יְיָ gegeben wird, sind zwar von der Sage theilweise schon in die erzväterliche Zeit übertragen; aber das Wort selbst gehört, wie sein Gebrauch in den Quellen zeigt, unzweifelhaft erst der Jahvereligion an, und seine Bedeutung ist wesentlich durch die Voraussetzung bedingt, dass der

Gott, als dessen Bote, nicht mit getrennter Persönlichkeit, der Maleach vorgestellt wird, bereits als Ich, als selbstbewusste Persönlichkeit gefasst ist. Aus dem Munde dieses Boten heraus liebt die Gottheit in erster Person zu sprechen (Gen. 16, 10. 22, 16 f. u. s. w.): dies mag schon den ältesten Kirchenlehrern Veranlassung gewesen sein, in ihm die Person des göttlichen Sohnes zu erblicken (*Novat. de Trin.* 26). Das Ich, oder, was gleichviel, der Name des Jahve ist in ihm (Exod. 23, 21). Indess würde es dem Geiste der alttestamentlichen Anschauung nicht entsprechen, wenn man den Maleach nur als eine subjective Erscheinungsform der Gottheit für die Menschen ansehen wollte. Er ist vielmehr als vorübergehende, augenblicklich in das Wesen der Gottheit wieder zurückkehrende Ausstrahlung allerdings das Entsprechende, was die, übrigens schon einer vorgeschrittenen Ausbildungsstufe des Offenbarungsbewusstseins angehörenden, Begriffe des כָּבוֹד und der חָכְמָה als bleibende, obwohl in steter Bewegung und Regsamkeit begriffene Daseinsmomente sind; eine ideale Wesenheit im Leben der Gottheit selbst, ein Gedanke, eine innere, aber nach Aussen heraustretende That der Gottheit. Beide letztere Begriffe, besonders der des כָּבוֹד, kommen vielfach nur in eigenschaftlicher Bedeutung vor; darum werden wir in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften auf sie zurückkommen. Was im geschichtlichen Offenbarungsprocesse zugleich mit jener Grundanschauung der göttlichen Selbstheit immer auf's Neue wieder ein Gegenstand lebendiger Erfahrung geworden war: die innere Schöpferthätigkeit, die Gedankenzeugung, durch welche Gott sich in seinen idealen Erzeugnissen zu einem Gegenstande zugleich seines persönlichen Selbstgefühls, und des lebendigen Gefühls und Bewusstseins seiner Geschöpfe macht: das ward auf dem Höhepuncte dieses Processes mit grossartiger Ueberschauung des aufgehäuften Erfahrungsstoffes und mit tiefem Eindringen in seinen Gehalt zu einem Begriffe verarbeitet, in welchem man auf gewisse Weise allerdings schon den Begriff eines zweiten göttlichen Selbst erblicken kann. Der Begriff der „Weisheit," wie er in den salomonischen Sprüchen und im Buche Hiob uns entgegentritt, hat jene früheren Anschauungen, die Erscheinungen des מַלְאָךְ und die Manifestationen des כָּבוֹד zwar nicht dem Worte, wohl aber der Sache nach in sich aufgenommen; im späteren Judenthum, in der Lehre der Apogryphen, ist er sammt dem so in ihn eingegangenen Inhalt zu einer philosophischen Theorie verarbeitet worden. Wir finden in ihm bereits mit hoher Klarheit den Gedanken einer inneren Offenbarung ausgedrückt, die, aus dem Wesen Gottes hervorgehend, eine Schöpfung so zu sagen vor der Schöpfung begründet, aber eben so auch die äusserlich reale Schöpfung durchdringt, und ausdrücklich dadurch, dass er selbstständiges Leben, selbstständigen Gehalt und Persönlichkeit ihr verleiht, sie mit unzerreissbaren Banden an ihren Schöpfer festknüpft.

379. Diese Anschauungen, dem lebendigen Offenbarungsquell entsprungen, aus welchem auch jener in dem Namen des Jahve aus-

gesprochene Begriff der göttlichen Persönlichkeit geflossen war: sie waren bestimmt, eine höhere Offenbarung einzuleiten, in welcher dieser Begriff zu Grunde gehen sollte, um in erneuter, vollendeter Gestalt wieder aufzustehen. Der Augenblick dieser Offenbarung ist für das menschliche Geschlecht damals eingetreten, als, auf Grund der religiösen Erfahrung, welche durch eine Reihe von Jahrhunderten das Volk Israel in sich erlebt und zu einem Gottesbewusstsein ausgebildet hatte, worein mehr und mehr schon die philosophische Reflexion Eingang zu finden begann, dem galiläischen Handwerksmanne Jesus von Nazareth die mächtige Erleuchtung aufging, die ihn befähigte, den Gott, den das Volk Israel als den allmächtigen Schöpfer aller Dinge und als seinen, des Volkes Gott verehrte, mit Beseitigung aller bisher gebrauchten Eigennamen als den „Vater der Himmel“ (*πατὴρ ὁ οὐράνιος*, אֲבִי הַשָּׁמַיִם), als Seinen Vater, zu erkennen und zu bezeichnen.

380. In dem volksthümlichen Namen des Jehova stand, wie aus allem Obigen hervorgeht, dem Stifter des Christenthums eine Macht von positiver Bedeutung gegenüber, ohne deren Ueberwindung er sein Werk nicht vollbringen konnte. Welch eine stille, staunenswerthe Grösse liegt darin, dass er, ohne lauten Kampf, einzig durch den Nichtgebrauch jenes Namens, diese Macht überwunden hat! Der Name Jehova ist, allein auf seinen Vorgang, stillschweigend verschwunden aus der Sprache der Apostel, aus der Sprache der gesammten Christenheit, ohne dass jemals auch nur ein Versuch gemacht ward, ihn wiedereinzuführen. Und wahrlich, nicht den Namen blos hat diese Neuerung getroffen! Der gewaltigste Umschwung des Gottesbewusstseins, welcher der Welt eine neue Gestalt geben sollte: er hat sich in diese unscheinbare That hineingelegt, dass durch einen Namen, der nicht Name mehr, sondern der einfache Ausdruck ist für das thatsächlich bestehende Verhältniss zwischen Gott und denjenigen seiner Geschöpfe, in denen wahrhafte Gotteserkenntniss allein möglich, der frühere Eigenname des israelitischen Gottes und mit ihm alle anderen bisher gebräuchlichen oder neu zu erfindenden Eigennamen verdrängt worden sind.

Dass Jesus den Namen Jehova nie ausgesprochen habe: dies kann leicht gerade vom Standpunct einer kritischen Geschichtsforschung aus, welche das materiell Lückenhafte der evangelischen Berichte zu würdigen weiss, eine etwas gewagte Behauptung scheinen. Allein es berechtigt uns dazu die übereinstimmende Haltung der synoptischen und

der johanneischen Berichte, so wie, in Ansehung der Apostel, bei denen nur der Vorgang des Meisters dies bewirken konnte, da sie doch sonst ihren Gott als den θεὸς πατρῷος anzusehen fortfuhren (Ap. Gesch. 24, 14), aller übrigen Urkunden des apostolischen Zeitalters. Vielsagend sind in dieser Beziehung auch Stellen, wie Joh. 8, 54, wo Christus, wie der Evangelist ihn sprechen lässt, seinen „Vater" als Den bezeichnet, „den die Juden ihren Gott nennen." — Mit Recht betrachten wir, durch die neuere Forschung darauf hingewiesen (§. 374), die Einführung des Jahvenamens durch Mose als ein bedeutsames Merkmal jener Gottesoffenbarung, deren Werkzeug der Gesetzgeber gewesen ist. Aber noch in weit höherem Sinne ist die That der Entfernung dieses Namens aus dem Munde derer, die damit doch nicht aufhören sollten, die Bekenner des Gottes zu sein, Siegel der vollendeten Gottesoffenbarung. Die That des Gesetzgebers war schon aus dem Grunde die leichtere, weil es zuvor, wie wir nach allen bekannten Umständen mit Sicherheit annehmen dürfen, unter dem israelitischen Volk noch keinen ausdrücklich als heilig geachteten Gottesnamen gegeben hatte, welcher dem von dem Gesetzgeber gewählten Namen hätte weichen müssen; während dagegen das Wort, dem der Jehovaname gewichen ist, nicht einmal die Natur und den volksthümlichen Zauber eines Eigennamens hat. — Merkwürdig, wie selbst der Zelotismus jener Uebergläubigen, der sonst so sehr sich in alttestamentlichen Lauten gefällt, zwar den Beinamen Zebaoth, aber nicht den Eigennamen Jehova für den Herrn des Himmels wieder hervorzusuchen gewagt hat. So wahr ist es, dass das Prophetenwort, welches diesem Namen ewige Dauer verheissen hatte (Zach. 14, 9), thatsächlich durch die Macht gebrochen worden ist, welche Der, in dessen That und Lehre alle Prophetenworte ihre Wahrheit finden sollten, auch in sein Schweigen hineinzulegen verstanden hat!

381. Das Prädicat der Vaterschaft war hin und wieder wohl, doch nicht als Name oder statt des Namens, auch vor Christus schon, im Alten Testament und selbst im Heidenthum, der Gottheit oder bestimmten einzelnen Göttern beigelegt worden. Im Kreise der alttestamentlichen Religion war dies geschehen mit ausdrücklicher Beziehung auf das Volk Israel, dessen weltgeschichtliche Bestimmung zum Dienste des einigen und wahren Gottes wir dann und wann durch das Bild der Kindschaft bezeichnet finden. Aber, durch das Volksbewusstsein gebunden, konnte der Einzelne dort nicht zum Bewusstsein persönlicher Kindschaft sich erheben; er konnte nicht Gott seinen Vater nennen, ohne damit aus dem volksthümlichen Gesammtbewusstsein herauszutreten. Wie daher auf negative Weise die Beseitigung des Jehovanamens, so ist auf positive der Gebrauch des Vaternamens, von jener volksthümlichen Bezeichnung abgetrennt, das

Denkmal dieses Austritts, das Siegel der Befreiung des menschheitlichen Gottesbewusstseins von den Schranken der alttestamentlichen Volksreligion.

Dass in den kanonischen Büchern des A. T. das Wort Vater nirgends in einer Weise vorkommt, die irgendwie als bestimmt erscheinen kann, den Namen Gottes zu ersetzen, dürfte wohl nicht bestritten werden. Allerdings ist selbst von Luther eine alttestamentliche Stelle (Jes. 63, 16) so übersetzt worden, als werde „Vater“ und „Erlöser“ dort als Name Gottes bezeichnet. Aber es kann kein Zweifel darüber sein, dass die Worte מֵעוֹלָם שְׁמֶךָ nicht auf אָבִינוּ גֹּאֲלֵנוּ zu beziehen sind. Anders freilich verhält es sich mit dem Buche der Weisheit. Dieses stellt sich zwar auch seinerseits in sofern ganz auf den alttestamentlichen Standpunct, als das Prädicat der Vaterschaft und Kindschaft, wie in jedem Falle die Fiction der Verfasserschaft des Salomo dies mit sich brachte, durchgehends auf das Verhältniss Gottes zum Volke der Erwählung, oder vielmehr nur zu den ächten Gliedern dieses Volkes bezogen wird. Aber dennoch trägt diese Bezeichnung, bei ihrer auffallend häufigen Wiederkehr, dort eine ganz andere Färbung, als allenthalben in den kanonischen Schriften des A. T., eine solche, in der wir, wenn sie nicht dem N. T. entlehnt ist (vergl. §. 161), kaum werden umhin können, eine Vorausnahme des neutestamentlichen Wortgebrauches zu erblicken. An solcher Vorwegnahme einen Anstoss zu nehmen, durfte sich die frühere Theologie, auf ihrem supernaturalistischen Standpunct, nicht einfallen lassen; und auch die jüngste scheint, so viel aus Nitzschs und Ewalds Aeusserungen auf meine früher erhobenen Bedenken geschlossen werden kann, ziemlich leichten Muthes darüber hinweggehen zu wollen. Ich kann hier nicht näher untersuchen, wie vielen Antheil an diesem leichten Muthe das auch in so hervorragenden Forschern noch nicht hinlänglich geklärte oder festgestellte Bewusstsein über das eigentlich entscheidende Moment des Ausdrucks der in Christus erfolgten Offenbarungsthat haben mag. Aber dies darf ich nicht verhehlen, dass es mir schwer begreiflich bleibt, wie man das Gewicht, welches auf dem Vaternamen Gottes in Christus Munde und auf der Bedeutung liegt, welche durch ihn dieser Name für die gesammte Entwickelung des christlichen Gottesbewusstseins gewonnen hat, in seiner ganzen ungeheuren Schwere empfinden und würdigen, und es dennoch völlig unbedenklich finden kann, dass ein Anderer vor ihm sich dieses Namens in einer Weise bedient haben soll, welche der durch Christus eingeführten so nahe kommt.

382. Der Gehalt, welcher dem Vaternamen diese Gewalt über das Gottesbewusstsein, als einzig entsprechendem Ausdruck dieses Bewusstseins ertheilte, hat in ihn nur dadurch hineingelegt werden können, dass ihm gegenüber auch der Begriff der Kindschaft oder Sohnschaft in die Fülle der Bedeutung eingesetzt ward, die

der Begriff der Vaterschaft verlangt, wenn Ernst mit ihm gemacht werden soll. In der Art und Weise, wie diese Einsetzung geschehen ist, durch eine That des Bewusstseins, welche die Verwirklichung des Charakters dieser Sohnschaft in einer Persönlichkeit einschliesst, die eben dadurch als gottmenschliche bezeichnet wird, ruht das Geheimniss der weltgeschichtlichen Offenbarungsthat des Christenthums. Es musste jenes zweite Ich der Gottheit, welches unter dem Namen der göttlichen Weisheit bereits die Offenbarung des Alten Testaments (§. 378), unter dem Namen des Logos, aus den Quellen dieser Offenbarung schöpfend, die philosophische Speculation (§. 186) dem göttlichen Selbst gegenübergestellt hatte, — es musste dieses Ich der göttlichen Sohnschaft sich inmitten der natürlichen Menschheit, der es in Keimgestalt seit ihrer Schöpfung eingesenkt war, zu deutlichem Selbstbewusstsein von der natürlichen Ichheit ausscheiden, und in einem grossen Augenblick lebendiger innerer Anschauung zugleich seiner Einheit mit dem Ich des ewigen Vaters, und seines Unterschiedes von ihm sich bewusst werden.

Wer kennt nicht das unnachahmlich schöne Wort des Apostels, welches den Geist göttlicher Sohnschaft als die Macht in uns bezeichnet, die in dem aus der Tiefe der Seele hervorquellenden Gebet zu Gott den Vaternamen ausspricht (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15)? Der Apostel hat mit diesem Worte den Zustand der einzelnen Christenseele bezeichnen wollen, in der durch den Herrn das Bewusstsein der Kindschaft geweckt wird. Aber wenn solche Wirkung in der Seele des Gläubigen soll erfolgen können, so muss ein Entsprechendes in der Seele Dessen vorangegangen sein, von dem dieselbe dort als ausgehend geschildert wird. Der Act, der in jedem Christen bei seiner geistigen Taufe sich nachbildlich vollziehen soll, er muss in Ihm sich auf urbildliche Weise vollzogen haben. Das von Christus selbst gesprochene Wort: Niemand erkennt den Vater, als der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will, hat seine volle Bedeutung nur, wenn es als Ausdruck jenes inneren Erlebnisses verstanden wird, durch das sich auch in dem persönlichen Geiste des Heilandes jenes *Ἀββᾶ ὁ πατήρ* vermitteln musste. Nach den messianischen Typen des A. T. hätte sich Christus, auch wenn er sich als den seinem Volke verheissenen Retter erkannte, doch höchstens nur als den עֶבֶד יְיָ erfassen können, dessen Begriff, so wie er von dem ungenannten grossen Propheten des exilischen Zeitalters aufgestellt und noch im apostolischen Zeitalter (Ap. Gesch. 3, 13. 26. 4. 27. 30) allerdings auf Christus angewandt worden ist, schon ein wesentlich gesteigertes Bewusstsein ausdrückt im Gegensatze jenes בֵּן, das als Prädicat des israelitischen Königthums dem christlichen Bewusstsein der Gottessohnschaft noch ungleich ferner steht. Eben diese Vorstellung der Gottesknechtschaft wird aber bekanntlich vom Apostel der

Gotteskindschaft ausdrücklich entgegengestellt; und so kann auch in Christus persönlich das Bewusstsein, welches ihn als eingeborenen Sohn des ewigen Vaters, und den Vater als wirklichen Vater menschlicher Gotteskinder bezeichnete, nicht in Anbequemung an den alttestamentlichen Standpunct, sondern nur mittelst einer Durchbrechung dieses Standpunctes erwacht sein.

383. Der solchergestalt im menschheitlichen Gesammtbewusstsein durch göttliche Offenbarung festgestellte Begriff göttlicher Kindschaft oder Sohnschaft schliesst in sich die Anerkennung einer Wesensgleichheit, eine Wesensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn, die auf die Gestaltung des Gottesbegriffs innerhalb des Christenthums und auch auf seine Namenbezeichnung nicht konnte ohne Einfluss bleiben. Wie selbstständig, wie selbstgenugsam auch die Persönlichkeit des ewigen Vaters gedacht werde, so gehört doch eben dies zu ihrem Begriff, einen Sohn zu zeugen, und diesem Sohne die Fülle ihres eigenen Wesens mitzutheilen. Auch dieser Sohn ist Gott, wiefern er im Wesen Eins ist mit dem Vater und dem Vater gleich, und Gott kann nicht als Gott erkannt werden, ohne dass das Prädicat der Gottheit dem Sohne ertheilt wird, wie dem Vater. Ja es kann im eigentlichen und strengen Wortsinn die Gottheit des Vaters nur erkannt werden in der Gottheit des Sohnes. Denn nur im Sohne hat der Vater sich den Menschen offenbart, da er ohne den Sohn in einem allen geschöpflichen Naturen ewig unzugänglichen Lichte wohnen würde.

384. Sohn Gottes in dem hier bezeichneten Sinne, welcher die Anerkennung der Gottheit dieses Sohnes in sich schliesst, hat Der, durch Den und in Dem die Gottheit des Vaters und des Sohnes den Menschen offenbart worden ist, nicht in einer irgendwie ausschliessenden Bedeutung sich selbst genannt. Das Wort, in welches er das Bewusstsein über sein Verhältniss zum Begriffe dieser Gottessohnschaft hineingelegt hat, ist: Sohn der Menschheit (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, בֶּן הָאָדָם); worunter wir, so oft es uns, sei es als Selbstbezeichnung oder als Bezeichnung einer allgemeinen Idee in Christus Mund begegnet, die aus der Menschheit mittelst der im Acte ihrer Schöpfung in sie hineingesenkten Gotteskraft herausgeborene Erscheinung und persönliche Bethätigung der Gottessohnschaft zu verstehen haben. In den Begriff des Menschensohnes ist der Begriff der Gottessohnschaft eingeschlossen; aber nicht als ein persönliches Prädicat, nicht als Name des Einen, der eben nur durch das

erstgenannte Wort in seiner geschichtlichen Individualität und Eigenthümlichkeit bezeichnet wird.

Wenn irgend eine Thatsache aus dem Leben und der Lehre des Heilandes geschichtlich bezeugt und erwiesen ist: so ist es diese, dass er sich selbst mit keinem andern Prädicate, als mit dem des Menschensohnes bezeichnet hat. Das Prädicat Gottes Sohn ist ihm allerdings schon während seines Lebens von Jüngern und vielleicht auch hin und wieder von Andern im Volke ertheilt worden; aber nur im volksthümlichen Sinne des israelitischen Messiasglaubens (vergl. Marc. 8, 29 mit Matth. 16, 16). Der Beglaubigung dieser Thatsache, die aus der Haltung und dem Zusammenhange der synoptischen Evangelien unwidersprechlich hervorgeht, dient, richtig verstanden und benutzt, auch das johanneische Evangelium. Denn wenn auch der Verfasser dieser Schrift, durch und durch erfüllt, wie er es war, und gleichsam berauscht von der ihm aufgegangenen Erkenntniss der Gottessohnschaft seines Meisters, demselben manche Aeusserungen in den Mund gelegt hat, deren Fassung dem Standpuncte mehr des Jüngers, als des Meisters angehört: so verrathen doch jene Stellen der Abschiedsreden, welche die Jünger auf die zukünftige Mittheilung einer höheren Einsicht hinweisen (Joh. 14 — 17), auf das Bestimmteste, dass der Inhalt solcher Einsicht durch Jesus selbst nur in Räthselworten kann ausgesprochen gewesen sein. Ein solches Räthselwort ist nun auch, und ist in der Beziehung, von der es sich uns hier handelt, vor allen andern der Ausdruck Menschensohn, statt dessen Jesus hier und da wohl auch schlechthin „der Sohn“ gesagt haben mag. Keinem, der dieses Wort aus demselben Munde vernahm, aus welchem fortwährend der Vatername Gottes erklang, hat, wenn er irgend Ohren hatte, zu hören, der innere Zusammenhang mit diesem Namen entgehen können. Aber diesen Zusammenhang zu deuten blieb den Jüngern selbst überlassen, und aus solcher Deutung eben sind die Anfänge der kirchlichen Dogmatik hervorgegangen, deren deutlichen Anklang wir bereits in den Christusreden des johanneischen Evangeliums vernehmen. Sicher ist in diesen Anfängen die Bedeutung noch nicht erschöpft, die der Göttliche in jenes grosse Wort hineingelegt hatte; hineingelegt nicht mit irgend einer spielenden oder ernsthaften Absichtlichkeit, sondern nach der inneren Nothwendigkeit des Verhältnisses, in welchem die Entwickelung seines eigenen Gottesbewusstseins zur Entwickelung dieses Bewusstseins im Kreise seiner Umgebung stand. Denn fürwahr, so wenig dieses Wort verstanden wird von denen, welche in seinem Gebrauch noch einen Mangel des vollen Bewusstseins der wahren Gottessohnschaft erblicken wollen: so gröblich wird es misverstanden von jenen, die es nur für eine willkührlich angelegte Hülle nehmen, hinter der es Christus gefallen hätte, sich vor den Augen seiner Jünger spielend, vor den Augen Unberufener im Ernste zu verstecken! — Um übrigens nicht schon Gesagtes des Breiteren zu wiederholen: so verweise ich, das Nähere über die Bedeutung des Ausdrucks Menschensohn betreffend, auf meine

Evangel. Geschichte, Bd. I., S. 319 f., und besonders auf die Reden über die Zukunft der ev. Kirche, S. 238 f.

385. Auch in dieser Selbstbezeichnung drückt sich hienach allerdings schon das Bewusstsein zwar nicht eines ausschliesslichen, aber doch eines bevorzugten persönlichen Besitzes jener Eigenschaften aus, in denen das lebendige, geistige Wesen oder Selbst der göttlichen Sohnschaft, das Wesen der Gottheit selbst besteht. Wie durch solchen Besitz die Möglichkeit jenes Gottesbewusstseins, in welchem der Menschensohn dem menschlichen Geschlecht voranging, seinem Ursprung nach bedingt war: so ist die Möglichkeit der Fortdauer und steten Erneuerung dieses Bewusstseins im menschlichen Geschlecht durch die Anschauung dieser Eigenschaften in der Gestalt bedingt, wie sie sich in der geschichtlichen Persönlichkeit des Menschensohnes zu persönlicher Einheit und Selbstheit zusammengefunden haben. Dies die Bedeutung des grossen, schon von den ersten Jüngern des Herrn ausgesprochenen Wortes: dass in der Person dieses ihres Meisters der eingeborene Sohn der Gottheit, der ewige Logos, der, selbst als Gott, bei Gott war, ehe denn die Welt geschaffen wurde, Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat; und dies der Grund des engen Zusammenhanges, in welchen der Glaube der Christenheit den Begriff des lebendigen und persönlichen Gottes mit dem geschichtlichen Eigennamen Jesus Christus, als in welchem Namen allein die Erkenntniss dieses Gottes möglich ist, zu setzen liebt.

386. Mit dem alttestamentlichen Gebrauch des Jehovanamens zeigt nämlich im Neuen Testament nicht der Gebrauch irgend eines neuen, unmittelbar der Gottheit beigelegten Eigennamens, wohl aber die religiöse Weihe, die hier der Name Jesus Christus erhalten hat, eine überraschende Aehnlichkeit. Auch hier wird, in ganz ähnlicher Weise, wie dort (§. 372), nicht allein der Name selbst, sondern auch der Name dieses Namens betont; die Bedeutung, welche eben diesem Begriffe des Christus*namens* (ὄνομα Ἰησοῦ Χρ.) beigelegt wird, ist ganz die entsprechende, wie jene, welche dort der Begriff des Jehovanamens hat. Wir werden dies nicht anders als folgerecht finden können, wenn wir uns überzeugt haben, wie eben das, was der Eigenname der Gottheit ausdrücken und was der Begriff dieses Namens zum Bewusstsein bringen soll, die Fülle der erfahrungsmässigen Bestimmtheit des Gottesbegriffs, in dem persönlichen Charakterbilde des historischen Christus erst zu einer vollendeten Thatsache der religiösen Erfahrung geworden war, und wie eben in

dieser Thatsache selbst das wahre, geschichtliche Wesen der christlichen Gottesoffenbarung besteht.

Es wird für den Einsichtigen nicht einer besonderen Erinnerung bedürfen, wie das hier Bemerkte zur Vervollständigung der Erörterung über die biblischen Gottesnamen gehört, sofern dieselbe, wie hier von uns, in der Absicht unternommen ist, um an sie die Darstellung der allgemeinen Grundzüge des biblischen Gottesbegriffs zu knüpfen. Dass Christus, wie vorhin gezeigt, den Jehovanamen durch den Vaternamen verdrängt hat: dies ist zwar geschichtliche Thatsache; aber es ist nicht die g a n z e Thatsache der im Christenthum erfolgten Umwandlung des Gottesnamens. Nur in Christus eigenem Munde hat das Wort Vater, himmlischer Vater, wirklich die Bedeutung eines N a m e n s der Gottheit. Schon in der Redeweise der Apostel tritt es in den Hintergrund, oder es erhält sich vielmehr nur in der Formel „Vater unsers Herrn Jesus Christus," welche dort die Stelle eines Eigennamens der Gottheit vertritt. Dies ist eine Thatsache von inhaltschwerer Bedeutung, deren richtige Erklärung mit dem gründlichen Verständnisse der eigentlichen Grundthatsache christlicher Offenbarung in viel engerem Zusammenhange steht, als die scheinbare Zufälligkeit dieser Thatsache es vermuthen lässt. V a t e r ist an sich selbst ein Ausdruck von unbestimmter, allgemeiner Bedeutung, welcher die Kraft und Bedeutung eines Eigennamens nur erhalten konnte durch den Gehalt des persönlichen Charakters, von dem solche Bezeichnung ausging, der sich also diesem Vater gegenüber als dessen Sohn darstellte. Er konnte so lange nicht Name der Gottheit werden, so lange der Begriff der Kindschaft oder Sohnschaft ein so unbestimmter und flüssiger blieb, als er es im Alten Testament gewesen war, und er musste wieder aufhören, es zu sein, wenn je die historische Bestimmtheit dieses Begriffs, hervorgetreten in dem geschichtlichen Urheber dieser Namenbezeichnung, verloren ging. Dies haben die Apostel wohl hindurchgefühlt, und sie haben daher, so wenig es in ihrem Sinne lag oder liegen konnte, für sich oder für irgend einen im Glauben Wiedergeborenen auf das Prädicat göttlicher Kindschaft zu verzichten, es doch nicht gewagt, in ausdrücklicher, feierlicher Namenbezeichnung Gott ihren Vater, oder den Vater der Gläubigen überhaupt zu nennen. Ihn Vater aller Menschen oder aller Geschöpfe ohne Unterschied zu nennen, dazu lag in der Lehre des Meisters ohnehin keine Berechtigung. Das Gefühl, welches die Apostel bei ihrem Wortgebrauch leitete, ist nicht zu verwechseln mit jener Unfreiheit des Gottesbewusstseins, die es im Alten Testament nicht zu dem fröhlichen Ausdruck des Kindschaftsverhältnisses für die einzelnen Gläubigen kommen liess; auch nicht mit dem speculativen Bedenken, das noch einen Philon (bei Eusebius, *Praep. ev.* XI, 15), in welchem derartige Betrachtungen wohl erst durch die Berührung mit dem Christenthum angeregt sein mögen, im Zweifel darüber bleiben liess, ob wir fähig sind, für Gottes Kinder zu gelten. Es war vielmehr das Bewusstsein des positiven Gehaltes, welchen der Vatername Gottes

dadurch erhält, dass er auf den eingeborenen Sohn bezogen wird, das heisst, auf die geschichtliche Persönlichkeit, in welcher die geheimnissvolle Fülle göttlicher Wesenheit und göttlicher Eigenschaften, vom Anbeginn der creatürlichen Dinge an verborgen oder verhüllt, offenbar geworden ist. Dies meint u. A. auch Athanasius, wenn er in der Schrift gegen die Heiden zu wiederholten Malen *πατὴρ τοῦ Χριστοῦ* als den allein unzweideutigen Ausdruck bezeichnet für den wahren Gott, im Unterschied von den Göttern der Heiden und der Irrgläubigen; und so ist es geschehen, dass der Name Jesus Christus, obwohl er natürlich nicht unmittelbar zum Eigennamen der Gottheit hat werden können, doch mittelbar eine realere Bedeutung für den Begriff des persönlichen Gottes gewonnen hat, als je ein direct der Gottheit beigelegter Eigenname. In diesem geschichtlichen Namen ist der Begriff und das unsichtbare Wesen Gottes Inhalt und Gegenstand einer Anschauung geworden von so vollständiger, empirischer Realität, wie nur je eine geschichtliche Persönlichkeit. — Wie im letzten Grunde dieser Name es ist, in welchem sich der alte Jehovaname aufgezehrt hat: dies zeigt sich auch darin, dass das Prädicat „der Herr“ (*ὁ κύριος*), welches für die Israeliten sich auf das Innigste mit jenem Gottesnamen verschmolzen hatte, im Munde der Apostel nicht mehr vom Vater, sondern fast überall von Jesus Christus gebraucht wird.

387. Nicht der Begriff des Vaters für sich allein, sondern der Begriff des Vaters in Verbindung mit dem des ewigen Sohnes, oder des Wortes, das von Anfang an bei Gott war und selbst ein Gott, ist also in Wahrheit der Gottesbegriff des neutestamentlichen, des apostolischen Christenthums. Wenn wir diesen Sohn im Obigen gelegentlich als ein zweites Ich der Gottheit bezeichneten: so hat damit nicht gesagt werden sollen, dass die apostolische Lehre es verlange oder auch nur zulasse, ihn als eine Persönlichkeit, unterschieden von der Persönlichkeit des Vaters, mit getrenntem Selbstbewusstsein und Willen, aufzufassen. Person in diesem Sinne der modernen Wissenschaft wird der Sohn nach neutestamentlicher Anschauung nur in dem Menschen Jesus Christus, in dessen Antlitze die Herrlichkeit des ewigen Vaters leuchtet (2 Kor. 4, 6). Ausdrücklich aber in dieser Eigenschaft als Menschgewordener ist der Sohn, und ist durch den Sohn der Vater Inhalt eines Gottesbewusstseins, dessen Wirklichkeit im menschlichen Geschlecht eben dadurch für alle Zeiten an den Namen Jesus Christus festgeknüpft ist.

Der Begriff des Mensch gewordenen Gottessohnes ist, wie man sich aus der hier gegebenen Darstellung auf's Neue überzeugt haben wird, der springende Punct im organischen Leibe des neutestamentlichen Gottesbewusstseins. Als solcher ist er ein in dem Kreise, welcher

die Geburtsstätte dieses Bewusstseins ist, in lebendiger Weise Erzeugtes, nicht ein ihm mechanisch von Aussen Mitgetheiltes. Auch von Christus ist dieser Begriff der apostolischen Gemeinde nicht unmittelbar gelehrt oder überliefert worden; denn der Ausdruck des Gottesbewusstseins ist bei dem Christus der synoptischen Evangelien ein wesentlich anderer. Dies die unstreitig richtige Wahrnehmung, welche der modernen bereits in der Einleitung (§. 187) von uns erwähnten Kritik zum Grunde liegt, welche sich die Aufgabe gestellt hat, die Genesis des neutestamentlichen Gottesbewusstseins zu begreifen. Aber diese Aufgabe bleibt unerfüllt, wenn die Kritik jenes *punctum saliens* ihrerseits nicht ergreift, wenn sie es vielmehr in der Weise ausdrücklich verleugnet, wie die von der Tübinger Schule an den johanneischen und theilweise auch an den paulinischen Schriften geübte Kritik dies thut. Dies für sich allein zwar, ob gerade in der Form, wie wir sie in dem Prolog und den Christusreden des johanneischen Evangeliums vor uns haben, die Erkenntniss der Menschwerdung des Logos bereits im apostolischen Kreise aufgetreten sei und an der Gestaltung der übrigen Formen und Ausdrucksweisen einen mitwirkenden Antheil habe: dies könnte wohl für eine offene Frage gelten. Es steht von vorn herein der Möglichkeit nichts entgegen, dass anfangs jene Erkenntniss sich in anderen Ausdrucksweisen kund gegeben und erst später jene Form gefunden habe, die so nahe an die wissenschaftliche, speculativ dogmatische Theorie anstreift. Allein ich kann nicht finden, dass in diesem Sinne die Frage von jener Schule verhandelt wird oder bisher verhandelt worden ist; und eben so wenig kann ich es für wahrscheinlich halten, dass, wer sie sich in diesem Sinne vorlegt, mit dem ausdrücklichen Bewusstsein darüber, wie jene Anschauung die nothwendige Lebensbedingung des apostolischen Christenthums bildet, ein Solcher in der Beschaffenheit des ächten Kernes der johanneischen Schriften einen Grund finden sollte, sich für den späteren Ursprung dieses Kernes, und nicht vielmehr dafür zu entscheiden, dass wir eben hier, wenn irgendwo, die frischeste und ursprünglichste Gestalt des apostolischen Gottesbewusstseins vor uns haben. Gewiss, nur einer so energischen Auffassung der Idee des Gottessohnes, wie wir sie hier, aber nirgends sonst, auch nicht in den Schriften des Apostels Paulus antreffen, hat der Ausdruck „Menschensohn" weichen können, der schon in den Christusreden des johanneischen Evangeliums merklich zurücktritt vor jener Anschauung, welche den Gegensatz der Vaterschaft und Sohnschaft in das Innere der vor- und überweltlichen Gottheit hineinverlegt, aus den apostolischen Briefen aber ganz verschwindet. Solche Vernachlässigung einer von Christus persönlich mit dem mächtigsten Nachdruck ausgesprochenen Selbstbezeichnung wäre ganz unbegreiflich, wenn wir nicht annehmen dürften, dass zwischen sie und ihre fortgesetzte Anwendung ein Gedanke von positivem Gehalt sich eingedrängt hatte, dessen Störung oder Verdunkelung der religiöse Instinct, der unstreitig mehr, als selbstbewusste Absicht, den Wortgebrauch

geleitet hat, dadurch hat abwenden wollen, dass er auf jenes authentische Wort verzichtete. Der Ausdruck, den dieser Gedanke in dem Worte Gottessohn gefunden hat, ist, wie schon oben angedeutet, durch jenes von ihm verdrängte Wort selbst veranlasst; und auch, wie dieser Ausdruck allgemein im apostolischen Kreise, — denn auch von seiner gelegentlichen Anwendung in den paulinischen Schriften gilt dasselbe, — eine von der alttestamentlichen so wesentlich unterschiedene Bedeutung hat gewinnen können: auch dies wird sich schwerlich anders genügend erklären lassen, als unter Voraussetzung einer so ausdrücklichen Verbindung desselben mit dem der hellenischen Speculation entnommenen Logosbegriffe, wie wir sie eben nur in den Schriften des Johannes antreffen, und ohne Zweifel auch in seiner mündlichen Lehre vorauszusetzen haben. Denn freilich nur dieser, aber nicht den Schriften, wird ein so tiefgreifender Einflus auf die Gesammtgestaltung des apostolischen Lehrbegriffs beigemessen werden können.

388. War nun aber in der hier bezeichneten Weise die Wesenheit des göttlichen Wortes oder Sohnes, durch die sich innerhalb der Menschheit die Erkenntniss Gottes allein vermitteln kann (§. 378. 282), für die durch Christus begründete Gemeinde der Gläubigen aus dem Selbstbewusstsein Derer, an die ihre Offenbarung gerichtet ist, zu gegenständlicher Anschauung herausgestellt: so bedurfte es für diese Gläubigen einer abermaligen Vermittelung durch inwohnende Gottesthat, wenn die Offenbarung ihr letztes Ziel, die Gotteserkenntniss aus lebendiger, persönlicher Erfahrung der Gläubigen erreichen sollte. Denn wie das einfache Selbst der Gottheit nur durch eine zweite Wesenheit von gleicher Natur: ganz in derselben Weise und ganz aus demselben Grunde vermag auch dieses ihr zweites Ich zugleich mit jenem ersten nur durch sich selbst oder durch ein drittes, ihm selbst und jenem ersten wesensgleiches Ich erkannt zu werden.

389. Auch diese erneute Vermittelung finden wir, zugleich mit der ersten, von der wir schon gehandelt haben, in den evangelischen Aussprüchen angedeutet, die uns aus Christus Mund berichtet sind. Wenn nämlich von ihm als Kinder des himmlischen Vaters alle die Geschöpfe bezeichnet werden, welche durch geistige Wiedergeburt (Joh. 3, 5 f.) Theil gewinnen am ewigen Leben und an der lebendigen Gemeinschaft des Himmelreichs: so liegt hierin selbst dem wörtlichen Ausdruck nach eine Uebertragung des Verhältnisses, welches von Ewigkeit her zwischen dem Vater und dem unsichtbaren, vorcreatürlichen Sohne besteht (Matth. 11, 27), auf alle Glieder jener, zwar nicht auf die Menschenwelt beschränkten, aber auch innerhalb der

Menschheit sich verwirklichenden Gemeinschaft, welche Christus selbst mit dem Namen des himmlischen Reiches bezeichnet hat. So unzweifelhaft es ist, dass der Stifter des Christenthums das Wesen der ewigen Sohnschaft zunächst in den Begriff des Menschensohnes, um dadurch sein Inwohnen in der irdischen Welt zu bezeichnen, hineingelegt hat: eben so unbestreitbar ist auch dies, dass er die innerweltliche Verwirklichung dieser Wesenheit nicht hat auf seine eigene persönliche Erscheinung beschränken wollen.

390. Demnächst hat auch Jesus selbst das Wort gesprochen, an das für seine Jünger sich das Bewusstsein des persönlichen Mitbesitzes jener göttlichen Wesenheit knüpfen sollte. Er hatte seinen Jüngern die Taufe durch den Geist, den heiligen, verheissen (Ap. Gesch. 1, 15. 11, 16),*) der sie in alle Wahrheit einführen solle (Joh. 14, 26. 16, 13). Er hatte diesen Geist nicht undeutlich als ein noch Höheres, denn selbst denMenschensohn, bezeichnet (Matth. 12, 32), und zu verstehen gegeben (Joh. 7, 39. 16, 7 vergl. 3, 34. 4, 23. Ap. Gesch. 2, 33), dass eine stetige Wirksamkeit dieses Geistes im Kreise seiner Gläubigen erst von der Zeit an werde erfolgen können, da Er aus diesem Kreise abgeschieden sei. Solchergestalt war schon durch diese Aussprüche des Meisters gleichsam die Losung gegeben zur ausdrücklichen Unterscheidung der Gottheit des Sohnes, die in seiner eigenen geschichtlichen Persönlichkeit ein für allemal zu einem Inhalte der Anschauung, der gegenständlichen Erkenntniss geworden war, von der Gottheit des heiligen Geistes, die in der Person der Gläubigen immer neu wieder sich als ein Princip der Wiedergeburt zum Himmelreich und zum ewigen Leben bethätigen sollte; und wenn unmittelbar aus dem eigenen Munde des Göttlichen das Wort gekommen sein sollte, dass Gott Geist ist (Joh. 4, 24): so berechtigt schon die Gestalt, in welcher uns dasselbe überliefert ist, zu der Annahme, dass dieses Wort zugleich die Inwohnung dieses Geistesgottes in den an ihn Gläubigen werde haben verkündigen wollen **).

*) Wenn Marc. 1, 8, (Matth. 3, 11. Luk. 3, 16) die Verkündigung einer Geistestaufe durch Christus im Gegensatze der johanneischen Wassertaufe schon dem Urheber der letzteren zugeschrieben wird: so ist hier, wie oben bemerkt (§. 189), ohne Zweifel eine Vorausnahme des später von Christus gesprochenen Wortes durch die Berichterstatter anzunehmen. In reinerer Erinnerung ist das von dem Täufer prophetisch gesprochene Wort Ap. Gesch. 13, 25 aufbewahrt. — Ich erwähne diesen Umstand hier nochmals, weil es für das Verständniss der Bildung des neutestamentlichen Gottesbewusstseins von Wichtigkeit ist, dass die Urhe-

berschaft der Ausdrücke, an welche sich dieses Bewusstsein geknüpft hat, an der rechten Stelle gesucht werde. Dies gilt, wie von den Worten Vater (§. 381) und Sohn (§. 385), ganz eben so auch von dem Worte Geist.

**) An der apostolischen Authentie dieses Wortes zweifle ich (vergl. §. 177) keineswegs; wohl aber halte ich selbst dies für zweifelhaft, ob auch nur der Apostel selbst, von welchem der Kern des Evangeliums herrührt, dasselbe für ein Wort des Meisters habe geben wollen. Denn es ist mir nicht ganz unwahrscheinlich, dass dasselbe im Zusammenhang mit Joh. 3, 13—21. 29—36 auf der einen, und mit einigen später von Joh. 5, 19 an folgenden Sentenzen auf der andern Seite, in der Urschrift des Apostels eine Fortsetzung der im Prologe (Joh. 1, 1—18) von ihm in seinem eigenen, nicht in des Meisters Namen angeknüpften Betrachtung gebildet haben könne.

391. Nichts Anderes, als eine ausdrückliche Zusammenstellung jener drei, zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Anlässen von dem göttlichen Meister gesprochenen Losungsworte, die ausdrückliche Formulirung dieser Worte zu einem für die Gemeinde der Christenheit giltigen Glaubensbekenntniss, — nicht weniger und nicht mehr als dies enthalten die in dem evangelischen Bericht dem auferstandenen Christus zugeschriebenen Worte der Taufformel (Matth. 28, 19), welche für die Entwickelung und die Gestaltung des Gottesbegriffs in der Kirche und ihrer Theologie von so tiefgreifender Bedeutung sind. Indem sie für alle in die Kirche Eintretenden die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes verlangen: so setzen sie diesen dreigliedrigen Ausdruck des Gottesbegriffs mit Bewusstsein und deutlich ausgesprochener Absicht an die Stelle des volksthümlichen, ein für allemal beseitigten Eigennamens, und drücken so das Siegel auf den in den religiösen Erfahrungen des Apostelkreises erfolgten Abschluss des geschichtlichen Processes der Gottesoffenbarung.

Von dem Rationalismus ist, nachdem der Dreieinigkeitsbegriff aus dem A. T. beseitigt worden war (§. 378), bald auch die Frage aufgeworfen worden, ob derselbe denn wirklich auch nur im Neuen Testament unzweifelhaft begründet sei. Auch hier müssen dem geschichtlichen Thatbestande nach die Verneinenden Recht behalten, nicht nur wenn man bei dieser Frage den Dreieinigkeitsbegriff der bisherigen Kirchenlehre, sondern auch wenn man den wirklich speculativen meint. Denn die Speculation, aus welcher dieser Begriff hervorgeht, ist im N. T. eben nur begonnen, aber nicht bis zu diesem Begriffe vollendet. Aber die Frage ist richtiger so zu stellen: ob im N. T. die Elemente reli-

giöser Erfahrung gegeben sind, aus welchen die theologische Speculation den Begriff des dreieinigen Gottes hervorzubilden hat. Diese Frage ist zu bejahen, und zwar mit Hinweisung auf die trinitarischen Ausdrücke der Taufformel, welche zwar keineswegs einen ausgebildeten Trinitätsbegriff enthalten, wohl aber, durch ausdrückliche Zusammenstellung des Materiales für denselben, eine Aufforderung zu seiner Ausbildung. Das Material selbst war gegeben theils in dem durch die Reden des evangelischen Christus aufgeschlossenen Inhalt seines persönlichen Gottesbewusstseins, theils in jener Geistesbethätigung im Kreise der ersten Jünger, welche ich bereits oben (§. 143 ff.) als den Schlusspunct des geschichtlichen Offenbarungsprocesses bezeichnet habe. Es liegt am Tage, dass in Christus persönlich der Unterschied jener zwei Offenbarungsmomente, welche der kirchliche, allerdings auf Christus selbst sich zurückführende Wortgebrauch mit den Namen des Sohnes und des Geistes bezeichnet hat, nicht in demselben Sinn Thatsache der inneren Erfahrung sein konnte, wie sie es in den Aposteln geworden ist. Die Gottesoffenbarung in seinem Innern bildete für sein Bewusstsein noch eine ungetheilte Gesammtthatsache, die er nur als solche, nur in ihrer ungetrennten Einheit aussprechen konnte, wenn anders sein Beruf eben dieser war, den Gehalt dieser Offenbarung durch Rede und That zur Anschauung Aller herauszustellen, aber nicht, ein Dogma über ihn seinen Jüngern fertig mitzutheilen. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, dass er nicht das Nachfolgende, die thatsächliche Unterscheidung jener zwei Offenbarungsmomente gegenseitig von einander, die Ausgiessung eines Geistes über seine Jünger, der eben so von dem menschgewordenen Sohne zeugen sollte, wie der Sohn von dem Vater zeugte, voraussehen und mit Worten verkündigen konnte, welche nachher, bei der Feststellung des Bewusstseins der Jünger über die nach jener Verkündigung wirklich erfolgte Offenbarung, zu maassgebenden werden mussten. Er hat dies gethan; er hat das Wort *πνεῦμα, πνεῦμα τὸ ἅγιον* oder *τῆς ἁγιοσύνης* nicht blos gelegentlich in andern Zusammenhängen ausgesprochen (Marc. 3, 29. Matth. 12, 32), sondern auch in ausdrücklicher Beziehung auf die Geistestaufe seiner Jünger, und, wie die prägnanten Aeusserungen in dem Gespräche mit Nikodemus dies bezeugen, dessen wesentlicher, seinen Grundzügen nach gewiss authentischer Inhalt, wenn auch vielleicht in einer etwas abweichenden Einkleidung, längst vor dem Bekanntwerden unseres Johannesevangeliums durch das Hebräerevangelium und vielleicht auch durch mündliche Ueberlieferung bekannt und verbreitet war (wir können dies mit Sicherheit aus so manchen Spuren in den Schriften des Justinus Martyr, in den Clementinen u. s. w. schliessen, von denen es aus vielen Gründen unwahrscheinlich bleibt, dass sie sich aus dem Johannesevangelium herschreiben sollten), in eben so ausdrücklicher Beziehung auf jene Wiedergeburt des innersten Selbst, ohne welche die Geistestaufe keine Bedeutung haben würde. Auch dass er in Bezug auf die vollständigere, dereinst von ihnen zu gewin-

nende Erkenntniss des göttlichen Heilsrathschlusses die Jünger auf den Geist verwiesen habe, der als Paraklet zu ihnen herabsteigen werde: auch dies ist im Allgemeinen nicht zu bezweifeln, wenn auch die Reden des johanneischen Evangeliums, welche diese Verkündigung zu ihrem Inhalt haben, stark die Färbung des Bewusstseins tragen, welches erst aus der wirklich erfolgten Ausgiessung dieses Geistes hervorgehen konnte. Aus dem Allen erklärt es sich vollständig, wie die Apostel der Ueberzeugung leben konnten, die trinitarischen Ausdrücke ihrer Taufformel, die wir übrigens auch in anderer Weise, ohne eine dabei bemerkbare Absichtlichkeit, gelegentlich zusammengestellt finden (2 Kor. 13, 13), wirklich von dem Herrn empfangen zu haben. Die Wahrheit dieser Ueberzeugung bleibt ungeschmälert, auch wenn man zugiebt, dass der Auferstandene (vergl. §. 144) nicht mit Worten menschlicher Zunge zu seinen Jüngern gesprochen haben kann. — Aber mit dem Allen war, ich wiederhole es, die Erfahrung noch nicht abgeschlossen, aus welcher die theologische Speculation den Stoff zu ihrem Begriffe von der göttlichen Dreieinigkeit zu entnehmen hat. Zur Vollständigkeit dieses Stoffes gehörte wesentlich das wirkliche Erlebniss, die von ihnen selbst gemachte Erfahrung des auf Grund der Offenbarung des Sohnes in den Gemüthern der Gläubigen sich offenbarenden und ihre Wiedergeburt auswirkenden Geistes. Denn erst durch ihn, den Geist, sollte den Jüngern die Gewissheit aufgehen, in der Gestalt ihres Meisters die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig vernommen, (Kol. 2, 9), sie mit Augen gesehen, mit Ohren gehört, mit Händen gegriffen zu haben (1 Joh. 1, 1), in seiner Herrlichkeit die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater (Joh. 1, 14), und also die des Vaters selbst (Joh. 13, 32) geschaut zu haben. Aber auch die nur aus eigener Erlebniss zu schöpfende Erkenntniss dieses Geistes selbst, der ihnen die Möglichkeit eröffnete, Gottes Kinder und des Meisters Brüder zu werden, und durch weitere Mittheilung desselben Geistes solche Kindschaft auch für Andere zu vermitteln (Joh. 1, 12. Röm. 8. 14 f.): auch diese Erkenntniss bildet noch ein eben so wesentliches Moment derselben Erfahrung, und ohne dieses Moment würde das grosse Wort: *πνεῦμα ὁ θεός* nicht selbst *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* (Joh. 4, 24) haben ausgesprochen werden können. Vom Geist zum Sohne, vom Sohne zum Vater aufzusteigen so bezeichneten, nach dem Zeugnisse des Irenäus (V, 36), bereits die Apostelschüler die Stufenfolge der Heilsordnung; und trotz aller Schwankungen, denen in den Schriften des nachapostolischen Zeitalters die Auffassung des Verhältnisses zwischen Sohn und Geist noch unterliegt, tritt doch in ihnen allerorten diese Stufenleiter deutlich genug hervor. — Wäre nicht in dieser Weise die objective und die subjective Seite des Offenbarungsinhaltes auseinandergetreten, der in dem Selbstbewusstsein des Heilands noch ohne solche Trennung in ungetheilter Einheit bestanden hatte: so würde die christliche Speculation nur etwa jenen dyadischen Typus des Gottesbegriffs haben ausbilden können, der in der Logoslehre des alexandrinischen Judaismus gegeben war, aber sie würde nicht,

wenigstens nicht auf dem Wege immanent theologischer Entwickelung, zum triadischen Typus gelangt sein.

392. Der Ausdruck des Gottesbegriffs, der solchergestalt aus dem geschichtlichen Processe der Gottesoffenbarung als dessen Schlusspunct hervorgegangen ist, enthält, neben der prägnanten Bezeichnung jenes Inhalts, der nur in diesem Processe hat zum Bewusstsein kommen können, zugleich eine Rückweisung auf denjenigen Quell des Gottesbewusstseins, welcher schon vor dem Beginn dieses Processes in der innern religiösen Erfahrung des menschlichen Geschlechtes geflossen ist. Wie durch den Sohn der Vater, so müssen beide, der Vater und der Sohn, um als die Gottheit, die sie sind, erkannt werden zu können, auch durch den Geist bezeugt werden, und der Geist bezeugt eben dadurch, dass er die Gottheit des Vaters und des Sohnes bezeugt, zugleich seine eigene Gottheit. Der Geist aber, der solchergestalt dem Geiste Zeugniss giebt: er kommt nicht erst jetzt, durch die Sendung des Sohnes von Aussen in die Welt. Er ist, nach der bestimmten Aussage des Bewusstseins derer, welche zuerst die Fülle seiner Wirkungen in sich erfahren haben, so wie solche durch die vorangehende persönliche Offenbarung des Sohnes bedingt und ermöglicht war, einer und derselbe mit dem Geiste, der auch vor dem geschichtlichen Auftreten des persönlichen Christus alle Offenbarungen des Göttlichen im menschlichen Geschlecht vermittelt hat.

Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass, ganz abgesehen von den oben (§. 310) angeführten Kernworten des göttlichen Meisters und von den aus tieferer Einsicht hervorquellenden Aeusserungen der Apostel, die, wie Röm. 8, 1 Kor. 2, 2 Kor. 3 u. a. unter keine dieser zwei Kategorien gebracht werden können, eine doppelte Vorstellung vom heiligen Geist sich durch die Schriften des N. T. hindurchzieht. Die eine, den alttestamentlichen רוּחַ אֱלֹהִים, רוּחַ יְיָ u. s. w. entsprechend, fasst den heiligen Geist als die in die Natur und die Menschen eindringende und über sie sich verbreitende Gotteskraft überhaupt, von der alle höhere Regungen des Menschengeistes ausgehen, insbesondere aber alle Offenbarungsthatsachen, die im Alten Testament berichtet werden, sammt den an sie als ihre Fortsetzung und Steigerung sich anschliessenden neutestamentlichen. Die andere, engere, umschliesst nur die Geisteswirkungen, die an der von Christus verheissenen Sendung des Parakleten hängen, und mit dem bekannten Ap. Gesch. 2 erzählten Ereigniss anheben. Die letztere Vorstellung bezieht sich zunächst auf Thatsachen ganz eigenthümlicher Beschaffenheit, auf die ihren physiologischen Zusammenhängen nach uns noch nicht ganz verständlichen, ohne Zweifel aber mit jener physischen Wundergabe, die sich am mächtigsten in dem Herrn selbst bethätigt hat (§. 140), in Verbindung

stehenden Naturerscheinungen der dem Apostelkreise eigenthümlichen Begeisterung, welche sich, nach den wiederholten Zeugnissen der Apostelgeschichte (2, 38. 8, 10. 39. 19, 3—6 u. a.) auf eine für uns besonders räthselhafte Weise namentlich an die Handlung der Taufe geknüpft zu haben scheinen. Durch die wunderliche Stelle Joh. 7, 39, welche auf einer an sich zwar ganz berechtigten, ja vielleicht (Joh. 16, 7) durch Christus selbst zuerst gemachten, hier aber nicht ganz glücklich ausgefallenen Anwendung des Satzes über die Bedingung der Giltigkeit eines Testamentes (Hebr. 9, 17) hervorgegangen scheint, darf man sich nicht verleiten lassen, zu meinen, dass die zweite Vorstellungsweise ausser allem Zusammenhang mit der ersten sich gebildet habe und in schroffen Widerspruch zu ihr getreten sei. Der Uebergang von der einen zur andern ist vernehmlich genug angedeutet in der dem Apostel Petrus bei dem Pfingstereigniss in den Mund gelegten Beziehung auf Joel 3, 1—5 (vergl. auch Jes. 32, 15. 44, 3. Ezech. 36, 26. 27 u. s. w., Stellen, auf die vielleicht schon Christus selbst in seinen eschatologischen Verkündigungen hingewiesen haben mochte). Keine Frage, dass die Apostel ihrerseits die Geisteswirkungen, die sie zufolge jener doppelten Verheissung ihres Meisters und der alttestamentlichen Propheten in ihrem Kreise erfuhren, als etwas den alttestamentlichen Geistesoffenbarungen, an die der Glaube durch jene neuen nur neu belebt, erhöht und gekräftigt worden ist, im Allgemeinen Gleichartiges erkannten; unterschieden von ihnen nur durch die höhere Intensität und insbesondere durch die stetige Folge, in welcher der göttliche Geist im Menschen erst von dem Zeitpunct an zu wirken vermochte, wo ihm durch die Offenbarung des Menschensohnes das hellere Bewusstsein über sein eigenes Wesen aufgegangen war. So durften sie fortfahren, alle bedeutsame Worte des Alten Testamentes, wie schon Christus selbst es gethan haben soll (Marc. 12, 36), als ἐν πνεύματι ἁγίῳ gesprochene, und alle göttliche Thaten der alttestamentlichen Geschichte als in demselben Geist gethane zu bezeichnen; ja sie durften auf das Wirken desselben Geistes alles Göttliche oder Gottverhängte in den Thaten und den Reden ihres göttlichen Meisters, wie in seinem Leben und in seinen Geschicken zurückführen. Sie durften selbst seine menschliche Erzeugung dem Wirken dieses Geistes, der an ihm gleichsam Vaterstelle vertrat, doch nicht anders, wie bei allen durch den Geist und den Glauben Wiedergeborenen (Joh. 1, 13. 1 Petr. 1, 23), zuschreiben, und durften, ohne sich dadurch mit jener Voraussetzung in Widerspruch zu setzen, in der Taufe, die er durch Johannes empfing, den Geist wie eine Taube auf ihn herabsteigen lassen. Dies Alles durften sie, ohne damit irgendwie weder der eigenthümlichen Würde und specifischen Bedeutung der Gottessohnschaft Dessen zu nahe zu treten, dem der Geist nicht nach dem Maasse, wie andern Sterblichen, gegeben ist (Joh. 3, 34), noch dem Gebrauche des Wortes Geist in der engeren Bedeutung vorzugreifen, welche durch die Verkündigung dessen, was nach dem Abschied des Meisters erfolgen sollte und wirklich erfolgt ist, geschichtlich

bedingt war. Denn, wie schon gesagt, in keinem ausschliesslichen Sinne war von vorn herein diese Gabe des Geistes gefasst worden. Die Vorstellung selbst, welche später allerdings mehr und mehr einen exclusiven Sinn angenommen hat, hätte gar nicht entstehen können ohne die Anknüpfung an einen zuvor gegebenen allgemeineren. Dieser allgemeinere aber ist auch seinerseits, wenn es sich von dem ächten und ursprünglichen Gehalt der neutestamentlichen Lehre handelt, nicht nach Maassgabe der beschränkten Vorstellungen abzuschätzen, die über die Inspiration der Heiligen des A. T. unter den Juden jener Zeit bereits Platz ergriffen hatten, und in dieser dogmatisch krystallisirten Gestalt allerdings den Hintergrund auch der neutestamentlichen, auf solche Inspiration bezüglichen Aeusserungen bilden, insofern dieselben, ohne eine prägnante im einzelnen Fall durch den Zusammenhang gegebene Beziehung, nur in der allgemeinen stereotypischen Weise gethan werden. Der Geist, dessen Taufe von Christus seinen Jüngern verheissen, von einem Johannes, von einem Paulus in einem Bewusstsein empfangen worden ist, dessen Höhe und Reinheit sie vor der Verwechslung dieser erhabenen Thatsache sei es mit untergeordneten sie begleitenden Erscheinungen, oder mit einer festgewordenen Vorstellung des jüdischen Aberglaubens sicher stellte: dieser Geist ist kein anderer, als der allgemeine, von Anfang an der Menschheit eingepflanzte Geist religiöser Anschauung und Productivität, gesteigert durch den Verlauf des geschichtlichen Offenbarungsprocesses und zuletzt durch die persönliche Erscheinung des Menschensohnes zu derjenigen Intensität, welche nach der praktischen Seite die Gründung des organischen Baues der christlichen Kirche, nach der theoretischen den Beginn des eben so organischen Werkes einer wissenschaftlichen Gotteserkenntniss möglich machte.

393. In dem Gottesbegriff, der solchergestalt aus geschichtlicher Offenbarung seinen Ausdruck durch die Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes erhalten hat, ist nach dem Allen, anstatt der ein für allemal fertigen, in bestimmter Weise positiv abgegrenzten Vorstellung, die sich an die früheren Gottesnamen knüpfte, die Voraussetzung der Erkennbarkeit Gottes durch Kraft des Geistes, dessen Name fortan einen nothwendigen Bestandtheil des Gottesnamens ausmacht, und die Hinweisung auf die Erkenntniss, die von diesem Geiste ausgehen und in ihm sich vollziehen soll, von vorn herein enthalten. Die eigenen Worte des Meisters (Matth. 10, 26) haben diese Erkenntniss, die durch den Sohn zwar vermittelte, aber nur in dem Geiste, der von ihm sich über seine Jünger ergiesst, selbstthätig sich vollendende, als eine in sich selbst unendliche und völlig schrankenlose bezeichnet; und es ist in diesen Worten so wenig, wie in der Natur der menschlichen Vernunft, ein Anlass vorhanden, die Voraussetzung einer Unerkennbarkeit des Göttlichen nach seinem innersten Wesensgrunde in sie hin-

einzutragen. Dem unbeschadet liegt es eben so klar in dem Begriffe der Unendlichkeit dieser Erkenntniss, dass dieselbe im menschlichen Geiste niemals ein eigentliches Endziel erreichen kann, sondern dass sie, auch abgeschlossen in Bezug auf jenen ihren innersten Wesensgrund durch die Vollendung der Vernunftspeculation, wenn dieselbe bis in seine letzten Tiefen eingedrungen ist, nach der Seite der erfahrungsmässigen Auffassung des erfahrungsmässig Gegebenen noch immer ins Unendliche fortschreiten wird.

Auf die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, die in den meisten Bearbeitungen der Glaubenslehre und der Religionsphilosophie zum Gegenstand einer umständlichen Verhandlung gemacht zu werden pflegt, ist von uns in dem bisherigen Gange unserer Betrachtung schon eine so bestimmte Antwort gegeben, dass es eigentlich nicht nöthig ist, hier noch ausdrücklich auf sie zurückzukommen. Doch wird man es in der Ordnung finden, wenn wir die Gelegenheit benutzen, welche das Gegenwärtige zur ausdrücklichen Anknüpfung des Standpunctes, den wir in Bezug auf diese Frage einnehmen, an den Inhalt der Schriftlehre darbietet. Es mag allerdings als eine kühne Assertion erscheinen, wenn wir die nachdrücklichen Verheissungen einer zukünftigen tieferen und vollständigeren Gotteserkenntniss, die Jesus sowohl bei den Synoptikern, als auch bei Johannes an seine Jünger richtet, alles Ernstes auf die durch Hilfe der Speculation allmälig unter der Christenheit herauszuarbeitende Erkenntniss deuten, welche durch das, was wir im engern Sinn Offenbarung nennen, also auch durch Christus persönlich, nicht unmittelbar mitgetheilt, nur eben angebahnt werden konnte. Doch hat sie in seiner Weise unverkennbar schon der Apostel Johannes so gedeutet, wenn er sie auf die Erkenntniss bezog, die er (§. 187) von der in der Person seines Meisters offenbarten Gottheit durch Uebertragung der alexandrinischen Logosidee gewonnen hatte. Was aber könnte uns berechtigen, das grosse Wort, dass Nichts verborgen ist, das nicht sollte offenbar werden, willkührlich auf die Glaubensgeheimnisse zu beschränken, die sich den nächsten Jüngern allmälig enthüllt haben, alles das aber davon auszuschliessen, was ihnen selbst noch Geheimniss geblieben ist? In keinem Sinne ist es erlaubt, zu sagen, dass durch die Schrift die Voraussetzung einer metaphysischen Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens begünstigt werde, welche man doch annehmen müsste, wenn man das Wissen der Apostel für das letzte den Menschen überhaupt erreichbare ansehen wollte. Die Aussprüche, welche sagen, dass Gott nicht gesehen werden könne, wie Joh. 1, 18. 5, 37. 1 Joh. 4, 12. 1 Timoth. 6, 16 sprechen von einer sinnlichen Erfahrungserkenntniss, wie solche der Natur der Sache nach hier nicht statt finden kann. Sie beziehen sich auf die dem Alten Testament mit dem Heidenthum gemeinschaftliche Sage zurück, dass Niemand Gott mit seinen leiblichen Augen sehen und lebendig bleiben

könne. Nur die Rückseite der vorüberziehenden Gottheit vermögen sterbliche Augen zu schauen (Exod. 33, 23, vergl. *Hom. Il.* XIII, 71 f.); das heisst unverkennbar: das Schauen der Creatur ist auf die Spur der in ihren Werken (Röm. 1, 20) sich offenbarenden Gottheit angewiesen. Damit aber werden der Erkenntnissfähigkeit der Vernunft, die auf das Metaphysische, auf das allgemeine Wesen Gottes gerichtet ist, keineswegs derartige Schranken gezogen, welche die ihr eigenthümliche Erkenntniss verkürzen könnten. Auch finden eben jene neutestamentlichen Aussprüche, sowie ohnehin die alttestamentlichen, die, wie 1 Kön. 8, 12. Jes. 15, 15, schon von dem Apostel 2 Kor. 3, 14 auf ihren wahren Sinn zurückgeführt sind, ihre Ergänzung in einer Reihe von Aussprüchen, die jene positiv anschauende Erkenntniss, welche der Creatur nicht in einem Augenblick erreichbar ist, als Gegenstand eines Fortschritts ins Unendliche bezeichnen. Kann auch nicht der menschliche Geist in seiner sinnlichen Gebundenheit die Tiefen der Gottheit ergründen: so kann es doch der göttliche, der den Menschen mitgetheilt wird (1 Kor. 2, 11). Die Erkenntniss, mit der Gott die Menschen erkennt, wird in ihnen zur Erkenntniss Gottes (1 Kor. 13, 12. Gal. 4, 9; auch 1 Kor. 8, 1—3 will wohl dasselbe sagen). Die Liebe Gottes, das Leben in seiner Liebe führt zu seiner Erkenntniss, indem durch die Liebe sich das lebendige Selbst der Gottheit dem eigenen Selbst des Menschen mittheilt (Grundgedanke des ersten johanneischen Briefes). Solche Aussprüche, und mit ihnen zusammenstimmend die Aussprüche über die persönliche Gotteserkenntniss des Heilandes (Matth. 11, 27. Joh. 1, 18. 6, 46 u. s. w.), in welchen das seit Aeonen verschwiegene Geheimniss offenbar (Röm. 16, 25) und der unsichtbare Gott in der Weise den Menschen gegenständlich geworden ist, dass, wer den Sohn schaut, in ihm auch den Vater schaut (Joh. 14, 9) und in solcher Schauung das ewige Leben hat (Joh. 17, 3), sprechen unstreitig nicht von einer speculativen, sondern von jener Erfahrungserkenntniss, die, was sie schauen soll, zuvor innerlich erlebt haben muss. Sie ergänzen also die Aussprüche über die sinnliche Erkenntniss Gottes auf ihrem eigenen Gebiete, indem sie der niederen Erfahrung, welche fehlt, die höhere, welche an ihre Stelle eintritt, entgegenstellen. Aber wer sie, diese Aussprüche, dahin deuten wollte, dass der Mensch sich auf das beschränken müsse, was ihm auf dem Wege der Offenbarung in unmittelbarer Erfahrung gegeben wird, und es nicht unternehmen dürfe, dem Inhalt dieser Erfahrung, um ihn zu einem für sein Bewusstsein im volleren Wortsinn gegenständlichen zu machen, eine Wahrheit der reinen Vernunft zu unterbreiten: der würde in sie etwas, das nirgends geschrieben steht, hineintragen, und wovon in jenen Verkündigungen einer fortschreitenden und das Verborgene, welches auch auf dem höchsten Standpunct des geschichtlichen Offenbarungsprocesses noch ein Verborgenes bleiben musste, enthüllenden Erkenntniss das gerade Gegentheil enthalten ist. — Mit dem Allen soll jedoch nicht ein absolutes Wissen im Sinne derjenigen Philosophie behauptet werden, die

alle Gotteserkenntniss, und alle Erkenntniss überhaupt, auf reine Vernunftspeculation zurückführt und alle Erfahrung nur als eine Hülle der reinen Vernunftwahrheit gelten lässt. Dieser Behauptung gegenüber gewinnt allerdings die Aussage von der nur beschränkten Erkenntnissfähigkeit des Menschen einen richtigen Sinn, sofern sie nämlich auf die Unmöglichkeit einer anschaulichen Erkenntniss des innern Lebens der Gottheit, und ihrer Thaten in der Breite ihrer Ausdehnung und in der Fülle ihrer Inhaltsbestimmungen bezogen wird. Dies der Sinn der Fragen, welche im 38. Capitel des Hiob dem Jehova in den Mund gelegt sind; desgleichen der Sinn solcher apostolischen Aussprüche, wie Röm. 11, 33 f. 1 Kor. 2, 16. u. s. w. Es lohnt der Mühe, mit Rücksicht auf diese Verborgenheit ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, wie das wahre Verhältniss des Erkennbaren und des Unerkennbaren in Gott das gerade entgegengesetzte ist von demjenigen, welches gar nicht wenige nicht nur der älteren, sondern auch noch der neueren Theologen annehmen. Sie geben das innere Wesen Gottes für unerkennbar aus, und sie schränken dagegen, dem von ihnen theologisch noch nicht überwundenen Standpunct entsprechend, auf welchem sich die äussere Welterkenntniss während der ersten anderthalb Jahrtausende des Christenthums befand, in der Weise den Schauplatz seiner Schöpfungs- und Offenbarungsthätigkeit ein, dass die Nothwendigkeit wegfällt, das Erfahrungsbereich des menschlichen Geistes, der Unermesslichkeit dieses Schauplatzes gegenüber, in dem Maasse als eingeschränkt zu denken, wie er dies wirklich ist.

Für die Deutung übrigens der von Christus verheissenen, von den Jüngern nicht nur einmal, sondern immer neu zu empfangenden Geistesgabe der Erkenntniss auf die speculative Gnosis im Gegensatze der einfachen Pistis könnte eine Reihe von Aussprüchen christlicher Denker aus allen Zeiten, insbesondere aus den frühesten, und dort nicht etwa nur der häretischen Gnostiker, angeführt werden. Clemens Alexandrinus, am Anfange des dritten Buches der Stromata, gedenkt einer zu seiner Zeit von Mehreren gehegten Ansicht, nach welcher der Glaube sich auf den Sohn, die Erkenntniss aber auf den Geist beziehen sollte. Der Ausdruck, den der Kirchenlehrer dort bekämpft, mag ungeschickt gewesen sein, aber es liegt ihm das richtige Gefühl der Wahrheit zum Grunde, dass der Zeitpunct speculativer Erkenntniss und theologischer Wissenschaft im religiösen Erfahrungsgebiet erst dann, aber dann auch nothwendig eintritt, wenn die geschichtliche Gottesoffenbarung das Stadium erreicht hat, welches durch den Namen des heiligen Geistes bezeichnet wird.

DRITTER ABSCHNITT.

Der Begriff der göttlichen Dreieinigkeit.

---

394. Wenn auch nicht sogleich in ihrem ersten Ursprunge zu wissenschaftlichem Gebrauch bestimmt, so ist jedoch die Formel des Taufbekenntnisses seit früher Zeit für die christliche Gemeinde zum Vehikel geworden für die wissenschaftliche Entwickelung des Gottesbegriffs (§. 188 f.). In der Art und Weise, wie dies geschehen ist, erkennen wir das Walten eines organischen Gesetzes, welches diese Entwickelung auf stetige Weise mit dem geschichtlichen Processe der göttlichen Offenbarung verknüpft, und ihre Ergebnisse als ein in der Offenbarung als solcher Begründetes, wenn auch nicht unmittelbar durch sie zu Tage Gefördertes bezeichnet. Was auf dem Wege dieser Entwickelung sich als wissenschaftliche Wahrheit erwiesen hat, durch speculatives Denken aus dem Schatze christlicher Offenbarung und Glaubenserfahrung hervorgezogen, und was ferner sich als solche erweisen wird: das Alles darf von der Wissenschaft als ächter Inhalt der Glaubensformel angesehen und mit ihren Worten bezeichnet werden. Nur der Täuschung ist dabei nicht Raum zu geben, als sei solcher Inhalt auch von vorn herein mit ausdrücklichem Bewusstsein in diese Worte hineingelegt.

Nicht ohne wohlerwogene Absicht trennen wir von vorn herein bei der speculativen Behandlung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit die Frage nach der geschichtlichen Bedeutung der Worte von der sachlichen Frage. Beide pflegen in der theologischen Polemik auf ungehörige Weise mit einander vermengt zu werden, und auch die in der neueren Theologie auf Urlspergers Vorgang so allgemein gewordene Unterscheidung einer ontologischen oder Wesens- und einer ökonomischen oder Offenbarungstrinität hat den aus solcher Vermengung hervorgehenden Uebelständen keineswegs abgeholfen. Dass die Worte nicht der wissenschaftlich ausgebildeten Trinitätslehre

ihren Ursprung zu danken haben, sollte man nie vergessen, und die Unbequemlichkeit sich nicht verhehlen, welche daraus entspringt, wenn diese Lehre, wie in unsern Katechismen, in Gestalt einer Erklärung des Inhalts der Bekenntnissformel auftritt. Dass es hauptsächlich nur darauf ankomme, die Worte zu erklären: das ist der schiefe Sinn, der sich schon seit der Zeit, als die Kirche in ihren ökumenischen Symbolen die ersten authentischen Interpretationen des Taufbekenntnisses gab, an das supernaturalistische Misverständniss des Offenbarungsbegriffs geknüpft hatte. Später hat sich diese Schiefheit noch dadurch gesteigert, dass die Worte der kirchlichen Symbole ihrerseits als das Thema betrachtet worden sind, in dessen Ausführung und Erklärung die Aufgabe der Trinitätslehre sich erschöpfe. Dies ist der Uebelstand, an welchem noch bis auf diese Stunde die Versuche einer speculativen Dreieinigkeitstheorie zu leiden pflegen. Die richtige Weise, ihm zu begegnen, ist aber nicht, dass man die Worte des Bekenntnisses als etwas für die Theorie Gleichgiltiges bei Seite schiebt, sondern dass man die Bedeutung zum Bewusstsein bringt, welche sie geschichtlich für die Entwickelung der Theorie gehabt haben, ohne darum die Theorie zu ihnen in eine unfreie Abhängigkeit zu setzen.

395. Mit der Zusammenstellung der grossen Inhaltsbestimmungen des christlichen Glaubens zu einer heilig geachteten Dreiheit begegnete die Taufformel einer unter den Völkern der alten Welt weit verbreiteten, dem metaphysischen Instinct ihrer Vernunft entstammenden Neigung, das Göttliche in dieser Form der Dreiheit anzuschauen, und in Anrufungen und Lehrformeln dieselbe hervortreten zu lassen. Schon hatte auch der philosophische Verstand von dieser Neigung Kunde genommen; er hatte ihren Gründen nachgeforscht und war unvermerkt selbst in das Gleis der Gewohnheit hineingerathen, seine Begriffe von dem Göttlichen nach dem triadischen Typus zu gliedern, und eine Urtrias als wirkend in allen Weltwesen und in allen Welterscheinungen vorauszusetzen. Es mag unentschieden bleiben, ob jener Neigung und dieser Gewohnheit ein bewusster Antheil bereits an der Entstehung jener urchristlichen Formel beizumessen ist. Das aber leidet keinen Zweifel, dass Beides mitwirkte zu der Bedeutung, welche sie als Grundstein des kirchlichen Lehrgebäudes gewonnen hat.

Von der Wahrnehmung der drei Dimensionen des Raumes ausgehend, durch welche der Begriff des Körpers begründet wird, macht bereits Aristoteles folgende, schon für ihn historisch sich motivirende Bemerkung über die Bedeutung der Dreizahl. *Καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παν-*

τός· ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥςπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρώμεθα τῷ ἀριθμῷ τούτῳ. ἀποδίδομεν δὲ καὶ τὰς προςηγορίας τὸν τρόπον τοῦτον· τὰ γὰρ δύο, ἄμφω μὲν λέγομεν, καὶ τοὺς δύο ἀμφοτέρους· πάντας δὲ οὐ λέγομεν· ἀλλὰ κατὰ τῶν τριῶν ταύτην τὴν προςηγορίαν φαμὲν πρῶτον (*de Coel.* I, 1). Im Sinne einer derartigen triadischen Philosophie nennt Josephus (*c. Ap.* II, 22) Gott den Anfang und die Mitte und das Ende aller Dinge; und wie nahe an eine solche Betrachtweise auch biblische Aussprüche, wie Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6 heranstreifen, wird Niemandem entgehen. Aristoteles seinerseits hat an der Geltung des triadischen Typus in der späteren Philosophie des Alterthums mehr Antheil, als man ihm gemeiniglich zuschreibt, durch die Art und Weise, wie er überall die Entelechie oder Energie als ein Drittes oder Mittleres zwischen Gegensätzen im Gebiete der Dynamis aufzufassen liebt. Doch leidet dieses Verfahren keine Anwendung bei ihm auf den Begriff der Gottheit, die er als reine Entelechie, ohne Dynamis, zu fassen suchte; und so haben denn jene aristotelischen Triaden unmittelbar allerdings nichts gemein mit der Dreiheit, die zwar nicht Platon selbst, aber die frühzeitig schon die Platonische oder Platonisch-Pythagoreische Schule in den Begriff der Gottheit hineinlegte. Aber auch diese letztere Dreiheit (*τῶν τριῶν θεῶν παράδοσις*, wie sie bei Proklus heisst) ist älter, als der Neoplatonismus, der seit Plotinus sie dem Christenthum gegenüber, dessen indirecte Einflüsse darauf weder ganz zu leugnen, noch allzuhoch anzuschlagen sind, zu einer so ausführlichen theologischen Theorie ausgebildet hat, wie noch kein früheres System eine solche besitzt. Ihre Ursprünge lassen sich nicht mit historischer Sicherheit nachweisen; ein Fall, der gar nicht selten gerade bei solchen Lehren eintritt, die im weiteren Verlauf ihrer Entwickelung die tiefsten Wurzeln geschlagen und die weiteste Ausbreitung gewonnen haben. Aber schon bei Moderatus, dem Pythagoreer des ersten Jahrhunderts n. Chr. finden wir sie als ältere pythagoreische Lehre vorausgesetzt (*οὗτος κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἓν ὑπὲρ τὸ ὂν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται· τὸ δὲ δεύτερον ἕν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ νοητόν, τὰ εἴδη φησὶν εἶναι· τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν. Simplic. in Arist. Phys. p.* 50). Ob diese philosophische Trias schon auf die frühere Ausbildung der christlichen Trinitätslehre einen ausdrücklichen Einfluss geübt hat: dies ist eine Frage, die auf geschichtlichem Wege sich bis jetzt nicht hat entscheiden lassen, und die auch verhältnissmässig nur von geringem Interesse ist. Den esetzt auch, es hätte kein ausdrücklicher Hinblick auf sie bei den älteren Kirchenlehrern statt gefunden, so würde dadurch doch die Thatsache nicht entkräftet, dass die Deutung der biblischen Glaubensdreiheit frühzeitig einen philosophischen Charakter angenommen und sich von philosophischen Beweggründen hat leiten lassen. Die Selbstständigkeit der christlichen Begriffsentwickelung aber wird auch dann unangetastet

bleiben, wenn eine anregende Einwirkung von jener Seite sich in der That herausstellen sollte. Die spätere Entwickelung der neoplatonischen Philosophie seit Amonius Sakkas und Plotin hat dann ihrerseits die Rückwirkung des schon feststehenden christlichen Trinitätsbegriffs erfahren, durch die vermittelnde Persönlichkeit eines Numenius und auch wohl noch Anderer, die wir nicht so sicher mehr herausfinden können. Aber auch unabhängig von solchem Einfluss hat bereits Augustinus (*Civ. Dei* VIII, 4) den Platonikern zugestanden, dass sie *aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi.*

In mehrfacher Beziehung lehrreich für das Verständniss der Entstehung des kirchlichen Trinitätsbegriffs und seines Verhältnisses zur biblischen Offenbarung können bei richtiger Benutzung die Aufschlüsse werden, welche in jüngster Zeit die Indische Mythologie und Alterthumskunde über die Entstehung des Begriffs der Trimurti und sein Verhältniss zu den älteren Göttervorstellungen, namentlich der Veda's gebracht hat. Zwar werden wir dieses Verhältniss zunächst nicht sowohl dem Verhältnisse des kirchlichen Dreieinigkeitsbegriffs zum biblischen, als vielmehr dem Verhältnisse dieses letzteren zum alttestamentlichen Gottesbegriffe vergleichbar finden. Denn auch in der Brahmanischen Religion wird mit dem Hervortreten der Dreiheit im Gottesbewusstsein zunächst die immanent religiöse Entwickelung abgeschlossen, die wir dort zwar nicht als göttliche Offenbarung im engeren oder eigentlichen Sinne bezeichnen können, aber die doch gleich dieser auf lebendiger, innerer Erfahrung beruht. Aber dieser Abschluss trägt dort auf entschiedene Weise gleich von vorn herein den Charakter der Speculation, und in sofern spiegelt sich in ihm allerdings auch das Verhältniss, von welchem wir im Gegenwärtigen handeln. Wir sehen dort, wie hier, die Dreiheit zu einer Handhabe werden, woran die Speculation den Inhalt des religiösen Bewusstseins zu fassen sucht. Weil der Inhalt dort noch nicht in gleichem Maasse den Charakter der Wahrheit trug, so musste eine viel augenfälligere Umwandlung theils der Einfügung in die speculative Form vorangehen, theils sich aus ihr ergeben. Die Naturgötter der Vedareligion, Indra an ihrer Spitze, hatten anderen Gottheiten weichen müssen, deren von Haus aus mehr abstracte Natur sich leichter in die neue Ordnung einfügen mochte. Das erste Glied der Trias aber, die Gottheit des Brahma, musste geradezu durch die Speculation zu den bereits dem volksthümlichen Cultus angehörigen Gottheiten des Vishnu und des Shiva hinzugefunden werden. Jene alten Gottheiten nahmen dagegen, als „Hüter der Welt“ (Lokapâla), fortan nur eine untergeordnete Stellung ein. Ungeachtet dieser Umgestaltung des Religionsinhaltes trägt jedoch die indische Dreiheit nicht so vollständig den monotheistischen Charakter, weil das speculative Element nicht auf gleiche Weise. wie im Christenthum, durch eine vorangehende monotheistische Offenbarung unterstützt war. — Diese letztere Bemerkung leidet auch auf die platonische Urtrias Anwendung, obgleich bei ihrer

Bildung die Speculation noch ungleich mehr, als bei jener indischen, freie Hand hatte, ungleich rücksichtsloser den Inhalt des alten Volksglaubens in sich aufzehren und sich an seine Stelle setzen konnte.

396. Den Verirrungen der Gnosis gegenüber, welche den gediegenen Inhalt der christlichen Glaubenserfahrung in ein wildes Chaos phantastischer Anschauungen aufzulösen drohte (§. 193 f.), musste sich das Festhalten an der das Geheimniss des göttlichen Haushaltes (*sacramentum Oeconomiae**)) ausdrückenden Dreiheit um so mehr als Grundbedingung der ächten kirchlichen Lehrentwickelung darstellen, je mehr dieselben den Charakter von Ausschreitungen eines productiv religiösen Triebes trugen, dem die göttliche Offenbarung durch jene Glaubensformel von vorn herein seine Schranke gesetzt hatte. Eben diesen Verirrungen aber konnte in erfolgreicher Weise die Theologie der Kirche nur mittelst einer Thätigkeit entgegentreten, welche den rechtmässigen Forderungen jenes Triebes Rechnung trug, indem sie seinen Gegenstand zum Gegenstand eines die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes in ihrem vollen Umfang in Anspruch nehmenden Erkenntnissstrebens machte.

*) Ueber die Bedeutung des Wortes *οἰκονομία*, die in der alten Theologie eine andere war, als sie es in der neueren protestantischen geworden ist, kann u. a. die Schrift Tertullians gegen Praxeas verglichen werden.

397. Die Frage: was ist Gott, abgesehen von seiner Offenbarung im „Worte"? oder die gleichbedeutende: was ist der „Vater" ohne den „Sohn" und den „Geist"? — hatte von dem eigenen Standpunct der biblischen Offenbarung aus gar nicht können aufgeworfen werden. Denn das Wesen dieser Offenbarung besteht eben darin, dass Gott erkannt wird durch das Wort, oder der Vater durch den Sohn und durch den Geist. Jetzt aber, nachdem die gnostische Häresis sich unterfangen hatte, in Tiefen der Erkenntniss herabzusteigen, die auch durch die göttliche Offenbarung nicht unmittelbar erschlossen waren: jetzt konnte diese Frage nicht mehr umgangen werden. Es musste, wenn sie unbeantwortet bleiben sollte, wenigstens ein Grund ihrer Nichtbeantwortung angegeben werden. Schon mit der aufgeworfenen Frage aber stellte sich die kirchliche Theologie, die auf sie einging, auf den Standpunct philosophischer Speculation; auf einen Standpunct ausser dem unmittelbar gegebenen Offenbarungsbewusstsein, der eben durch die von

hier aus beginnende Geistesarbeit mit dem Inhalt dieses Bewusstseins erfüllt werden sollte.

Selbst ein Denker, der, — freilich nur aus Unkunde über die Beschaffenheit seines eigenen Thuns, — allem Philosophiren innerhalb der kirchlichen Glaubenslehre so abhold war, wie Schleiermacher, hat sich zu dem Zugeständniss veranlasst gefunden, dass die Glaubenslehre, um von dem Zusammenhange des Glaubensinhalts innerhalb des Christenthums Rechenschaft geben zu können, damit beginnen müsse, einen Standpunct ausserhalb des Christenthums einzunehmen, den allgemeinen religionsphilosophischen. Dass in dieser Weise auch geschichtlich die Entwickelung der kirchlichen Theologie begonnen hat, wird Keiner in Abrede stellen, der für die Eigenthümlichkeit dieser Entwickelung ein Auge hat, und ist von uns nachgewiesen worden im dritten Abschnitt der Einleitung. Es versteht sich, dass die Aeusserlichkeit dieses Standpunctes nur beziehungsweise dies ist; denn im absoluten Sinne begreift das Christenthum auch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Entwickelung seines Inhalts in sich, und alles Erkenntnissinhaltes, wiefern derselbe in dem seinigen enthalten ist. Es ist eben nur das Heraustreten aus der lebendigen Unmittelbarkeit jener Anschauungsweise gemeint, welche die göttliche Offenbarung als solche gewährt. Ueberaus lehrreich ist der Umstand, dass eben dieses Heraustreten in jener frühesten Periode christlicher Theologie als das Rettungsmittel gegen die Gefahren erschien, welche dem Christenthum von einer gewaltsamen Behauptung des Standpunctes der Immanenz in der göttlichen Offenbarung, von einer erkünstelten Fortsetzung des Offenbarungsprocesses als solchen drohten.

398. Wie nun auch, nach Maassgabe der speculativen Kräfte, die zur Beantwortung dieser Frage in Bewegung gesetzt wurden, solche Beantwortung ausfallen mochte: in aller Weise war die unmittelbare Folge der aufgeworfenen Frage selbst ein gesteigertes Bewusstsein über die Unmöglichkeit, für den Standpunct des christlichen Offenbarungsglaubens die Erkenntniss des Vaters von der Erkenntniss des Sohnes und des Geistes abzutrennen. In dem Glauben als solchem lag einfach nur die Erfahrung, durch den Sohn und den Geist die Erkenntniss des Vaters gewonnen zu haben. Das Glaubensbewusstsein sollte jetzt, eben durch die von ihm aufgeworfene Frage, und also durch speculative Vermittelung, die weitere Erfahrung machen, dass eben diese durch den Sohn und den Geist gewonnene Erkenntniss des Vaters nur in soweit wirklich Erkenntniss ist, als sie zu ihrem unmittelbaren Gegenstand nicht den Vater hat, sondern den Sohn und den Geist, und den Vater nur, wiefern er in dem Sohne und in dem Geiste, oder mit Beiden Eines ist.

Das hier angedeutete Bewusstsein ist allerdings selbst schon ein Moment der neutestamentlichen Offenbarung. Es ist auf das Bestimmteste enthalten in den Aussprüchen des johanneischen Christus über die Einheit des Sohnes mit dem Vater, und wie der Eine nicht nur durch den Andern, sondern in dem Andern erkannt wird. In diese Aussprüche ist es eingegangen aus jener Speculation, die von dem Jünger, von dem die Fassung dieser Aussprüche herrührt, der christlichen Offenbarung als ein unmittelbar zu ihr selbst gehöriges, ihren Abschluss zur Totalität in sich selbst bedingendes Moment einverleibt worden ist (§. 186 f.). Allein eben dieser sein Ursprung bezeichnet es als ein solches, das nicht in gleicher Weise, wie andere Offenbarungsthatsachen, Gegenstand einer unmittelbaren, rein erfahrungsmässigen Uebertragung oder Ueberlieferung werden kann. Um in seiner Wahrheit verstanden und angeeignet zu werden, muss es, wie alles Speculative, durch Speculation in den Gläubigen neu erzeugt werden. Dem nicht speculativen Glauben sind daher auch stets jene johanneischen Christusworte etwas Unzugängliches und Unverständliches geblieben, mag er sich noch so sehr überreden, sie verstanden und sich von ihnen durchdrungen zu haben.

399. Einstimmig unter sich, und einstimmig mit dem alexandrinischen Judenthum, das in derselben Weise der Benutzung griechischer Philosophie zum Behuf einer aus dem Inhalt der göttlichen Offenbarung hervorzubildenden Gotteslehre ihnen vorangegangen war, haben demnach die alten philosophischen Lehrer der christlichen Kirche die Gottheit des Vaters in ihrem Unterschied von der Gottheit des Sohnes und des Geistes als das Unendliche (*ἄπειρον*) und Unbegreifliche (*ἀκατάληπτον*) bezeichnet. Solche Bezeichnung ist nicht das Werk einer directen Entlehnung aus der fremden Philosophie, aber sie ist das Ergebniss der Bildung in der Schule hellenischer Philosophie und ihrer Anwendung auf den Inhalt der biblischen Offenbarung. In dieser unvordenklichen Gottheit des ewigen Vaters gilt der Sohn, der vorweltliche Logos, als das Princip der Begrenzung, und mittelst der Begrenzung, des Selbstbewusstseins und der Persönlichkeit. Um ihn als solchen zu bezeichnen, wird hin und wieder ausdrücklich der in dem Wesen des Vaters inwohnende Logos (*λόγος ἐνδιάθετος*) von dem aus diesem Wesen heraustretenden (*λόγος προφορικός*), dem Princip der Weltschöpfung, unterschieden.

In der Bezeichnung der Gottheit des Vaters durch negative Prädicate, welche, nach dem Vorgange des Philon und überhaupt der jüdischen Alexandriner, bei den philosophischen Apologeten beginnt und bereits bei dem alexandrinischen Clemens mit einer rednerischen

Virtuosität geübt wird, die von den späteren Lehrern der griechischen Kirche, so sehr sich dieselben in einer gleichartigen Betrachtungsweise zu ergehen lieben, kaum hat überboten werden können, trifft allerdings die christliche und auch schon die jüdische Theologie mit derjenigen Richtung der heidnischen Philosophie zusammen, welche während der ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung immer mehr vorzuwalten beginnt, und Tertullian kann in diesem Sinne, mit Hinblick auf philosophische Sympathien der Häretiker, welche das nur vom Vatergott Geltende auf den Begriff der Gottheit überhaupt erstreckt wissen wollten, die Gottheit des Vaters als „so zu sagen den Gott der Philosophen" bezeichnen (*Quaecunque exigitis Deo digna, habebuntur in Patre invisibili incongressibilique et placido, et, ut ita dixerim, philosophorum Deo. c. Marc.* II, 27). Dennoch ist an eine eigentliche Entlehnung fremder Philosopheme hiebei nicht zu denken. Denn, wie gesagt, in der griechischen Philosophie selbst hat diese Lehre, wenn auch ihre ersten Anklänge frühzeitig vorkommen und schon Platon das entscheidende Wort (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) gesprochen hat, welches später, in heidnischer und christlicher Philosophie, als Thema derselben gedient hat, nur allmälig Boden gewonnen, und der mittelbare Einfluss des Christenthums auf ihre Verbreitung ist vielleicht nicht geringer anzuschlagen, als der ihrige auf der Theologie des Christenthums. Auch widerstrebt die Anwendung, die wir frühzeitig in der letzteren von manchen philosophischen Ausdrücken, z. B. von den Worten *ἄπειρον, ἀπειρία*, gemacht finden, ihrem Gebrauch in der älteren hellenischen Philosophie. Platon im Philebus bezeichnet, nach dem Vorgang der Pythagoreer, gerade umgekehrt das oberste Princip durch das Wort *πέρας*, und auch in der aristotelischen, stoischen Philosophie u. s. w. schliesst das Prädicat *ἄπειρον* einen ausdrücklichen Gegensatz zum Göttlichen in sich. Es war eine richtige Einsicht in die Consequenzen dieses Begriffs nach der in der heidnischen Philosophie vorwiegenden Fassung desselben, was auch dem Origenes noch ein Bedenken dagegen einflösste, ihn zu einem Prädicate der Gottheit oder göttlicher Eigenschaften zu machen. Dabei stellen wir nicht in Abrede, dass in den entwickelten Darstellungen der neoplatonischen Lehre das Moment der Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit allerdings in dem Begriffe der obersten Einheit liegt, und dass Ausdrücke, wie der des Irenäus: *Immensus Pater in Filio mensuratus*, oder wie bei Clemens der Gegensatz der dem Vater ertheilten Prädicate *ἀναπόδεικτος, οὐκ ἐπιστημονικός*, zu der Aussage von dem Sohne, dass er *σοφία τίς ἐστιν, ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια*, und dass er *ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον*, ganz eben so auch für den Gegensatz des *ἕν* zu dem *νοῦς* und der *ψύχη* gebraucht werden konnten. — Die Ausdrücke *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, von Philon nur erst in Anwendung auf den menschlichen Geist, noch nicht auf den göttlichen gebraucht, bezeichnen durch den Eingang, den sie in die Gotteslehre der philosophisch gebildeten Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts

gefunden haben, den Punct in der Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs, von wo an man das Vorhandensein des Begriffs einer eigentlichen oder Wesenstrinität im Unterschiede der biblischen Offenbarungstrinität als entschieden ansehen darf; so viele Kämpfe auch noch bestanden werden mussten, bevor derselbe sich in den Formeln der späteren Rechtgläubigkeit herausgestellt hat. Sowohl Irenäus (II, 48), als auch Tertullian (*c. Prax.* 5) haben darauf aufmerksam gemacht, wie das griechische Wort λόγος nicht nur den *sermo*, sondern auch die *ratio* Gottes bezeichne, ohne welche Gott nie und unter keiner Bedingung zu denken sei. Doch komme, fügt Tertullian hinzu, nichts darauf an, wenn man ihn auch *sermo* nenne. Denn „obschon Gott sein Wort noch nicht ausgesandt hatte, so hatte er es doch schon mit der Vernunft und in der Vernunft innerhalb seiner selbst, indem er stillschweigend bei sich selbst bedachte und ordnete, was er bald durch sein Wort aussprechen wollte." Schon Tertullian verweist dort ausdrücklich, wie später Gregor von Nyssa und Augustinus, auf die Analogie der menschlichen Seele; denn dazu berechtige das Ebenbild Gottes, nach welchem die Seele geschaffen ist. Aus dieser Analogie, im Verein mit den salomonischen Sprüchen über die „Weisheit," sollen wir lernen, wie schon vor der προβολή des Logos zur Weltschöpfung ein inneres Sprechen Gottes mit sich selbst stattfand, eine Gedankenzeugung, welche von der Vernunft, so wie umgekehrt die Vernunft von ihr, unzertrennlich ist (*Sermo, habens in se individuas suas, rationem et Sophiam l. l. c.* 6). Von dieser ewigen Zeugung des innergöttlichen Logos, von welcher dort der Ausdruck *condere* gebraucht wird (קָנָה, Sprüchw. 8, 22), lehrt er nun aber zu unterscheiden die *generatio, nativitas perfecta* desselben Logos, für die er auch das gnostische Wort προβολή (anderwärts προπηδᾷν) zu brauchen keinen Anstand nimmt. Wie jene erstere mit der inneren Rede, so wird diese letztere mit dem Aussprechen der Rede durch die menschliche Zunge verglichen. Aehnlich die früheren und die gleichzeitigen Kirchenlehrer seit Justin dem Märtyrer, der auch schon jenen vorweltlichen Logos als den allein eigentlich so zu nennenden Sohn Gottes bezeichnet hatte (ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, *Apol.* II, 6), und auch die ersten Alexandriner, namentlich Clemens und Origenes, der den Sohn bestimmt als die ἐνέργεια des Vaters bezeichnet. Einige fanden es angemessen, ausdrücklich auf diese Unterscheidung die aus vorchristlicher Speculation stammenden Ausdrücke μονογενής und πρωτόγονος zu deuten.

400. Die Gestalt der Lehre von der Wesenseinheit des Sohnes und des Vaters, welche in der christlichen Kirche zu bleibender Geltung gelangte, ist allmälig hervorgegangen aus dem doppelseitigen Kampfe gegen zwei gegnerische Lehren, welche beide sich, eben so wie sie selbst, auf den Boden jenes in der Tauformel ausgesprochenen Glaubensbekenntnisses gestellt hatten. Um der Gottheit des

Sohnes und des Geistes sicher zu bleiben, die ihr bei jeder andern Lehrwendung gefährdet schien, hatte die eine dieser Lehren die völlige Ineinssetzung Beider mit der Gottheit des Vaters nicht umgehen zu können gemeint; sie hatte, rasch entschlossen, sich nicht gescheut, den ewigen Vater selbst als Sohn in Christus Mensch werden, als Geist in die Geister der Gläubigen sich einsenken zu lassen. Von dem Begriffe der persönlichen Selbstständigkeit des Sohnes ausgehend, die sich durch seine Menschwerdung in der Person des historischen Christus bethätigt hat, hatte dagegen die andere diese Selbstständigkeit durch völlige Abtrennung seiner Wesenheit und mit ihr auch der Wesenheit des Geistes von jener des Vaters zu wahren gesucht. Der Vater ist nach ihr auch ohne den Sohn und den Geist ganzer, vollständiger Gott, als selbstbewusster, vernünftiger Geist sich selbst und seinen Geschöpfen erkennbar, der Sohn nicht allein gezeugt, sondern als Erstling der Creaturen in bestimmter Zeit durch ihn geschaffen, und in gleicher Weise auch der Geist.

Sabellianismus und Arianismus unterscheiden sich von den Häresien, mit denen die Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten ihres Bestehens zu kämpfen hatte, namentlich den gnostischen, durch die Anerkennung der *regula fidei*, so wie dieselbe sich auf Grund der Taufformel im Streit mit jenen hervorgebildet hatte, und durch die geschichtlich überall damit zusammentreffende Anerkennung des Schriftkanon, der ja eben nur die andere Seite der *regula fidei* ist (§. 191). Die monarchianische Richtung, welche wir von der Kirche mit dem erstgenannten, und daneben auch noch mit andern Ketzernamen, als Patripassianismus, Samosatenismus u. s. w. bezeichnet finden, tritt fast genau mit dem Zeitpunct in die Geschichte ein, da die gnostischen Phantasien zu versiegen beginnen; doch werden von dem Verfasser der pseudo-origenistischen Philosophumena ihre Anfänge noch mit den gnostischen Lehren in einer Reihe aufgeführt. Ihr Hervortreten bezeichnet daher den Sieg der kirchlichen Rechtgläubigkeit über jene; aber zugleich auch, dass innerhalb des Kreises, den sich bis dahin die letztere gezogen hatte, noch Gegensätze vorhanden waren, welche durchgekämpft werden und nach ihrer Durchkämpfung zu einer Verengung des Kreises führen mussten. Die monarchianische Richtung ihrerseits ist nichts Anderes, als die bis zur Einseitigkeit fortgeführte Consequenz des Gegensatzes, den die kirchliche Theologie gegen die Emanationslehren und die polytheistischen Ansätze der Gnosis durchgekämpft hatte. Die Unterscheidung eines *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* enthielt noch starke Zugeständnisse an die letztere; sollte der Gegensatz gegen sie gründlich durchgeführt werden, so musste Wort und Begriff einer *προβολή* gänzlich aufgegeben werden. Es blieb daher als Subject der Menschwerdung nur der *λόγος ἐνδιάθετος*; und wie war da der Consequenz auszuweichen,

dass eine Menschwerdung dieser von dem Wesen des Vaters ungetrennten und untrennbaren Wesenheit nothwendig auch eine Menschwerdung des Vaters sein müsse? — Die Verzweiflung an der Möglichkeit, dieser Folgerung zu begegnen, hat das Arianische System hervorgerufen, wiederum als einen Gegenschlag gegen die Einseitigkeit des Monarchianismus, der von den Arianern als die unabweisliche Consequenz auch jener Wendungen betrachtet ward, welche beiden, dem Arianismus und dem Sabellianismus gegenüber, die kirchliche Rechtgläubigkeit zu ihrem Schiboleth gemacht hat. So schroffe Gegensätze nun auch Monarchianismus und Arianismus unter einander bilden: so haben sie doch Eines mit einander gemein: die Nichtanerkennung jener Ueberschwänglichkeit, welche die kirchliche Speculation in den Begriff des Vaters hineingelegt hatte (§. 399). Diese giebt sich, was den Monarchianismus betrifft, am deutlichsten in jener Lehrwendung des Sabellius kund, welche den Vater gleich dem Sohne und dem Geiste als eine besondere Offenbarungsphase erst durch die Schöpfung der Welt aus der göttlichen Monas hervortreten lässt. Der Arianismus aber hat sie bekanntlich in dem Systeme des Eunomius auf eine Weise ausgesprochen, welche sehr nahe an die moderne speculative Lehre vom „absoluten Wissen" heranstreift. Man kann damit in Verbindung bringen, dass der Sabellianischen Lehre eine Hinneigung zur Stoischen Philosophie schuld gegeben wird, die Arianer aber vielfach dem, freilich von ihnen nur sehr oberflächlich verstandenen Aristoteles folgten. Beiden gegenüber ist in den Kämpfen des dritten und vierten Jahrhunderts eine immer entschiedenere Befreundung der kirchlichen Rechtgläubigkeit mit den Principien des Platonismus unverkennbar. — Basilius und Gregor von Nyssa machen dem Eunomius gegenüber ganz wieder jene Anschauungsweise gelten, welche wir bereits als die der ältesten philosophischen Kirchenlehrer bezeichnet haben, und die wir, ausführlich entwickelt und auf die seit Dionysius Areopagita so genannte *via negationis* zurückgeführt, auch bei Johannes Damascenus wiederfinden.

401. Zwischen diesen Gegensätzen in der Mitte hat nun die christliche Lehrentwickelung, nach einer längeren Folge hartnäckiger und erbitterter Glaubenskämpfe, den Schlüssel zum richtigen Verständniss jener biblischen Räthselworte, in denen der Begriff des dreieinigen Gottes enthalten ist, in dem Begriffe einer ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater gefunden, dem alsbald der Begriff eines gleich ewigen Ausgangs der Gottheit des Geistes, sei es, wie die Griechen lehrten, vom Vater allein, oder, wie die Lateiner, vom Vater und vom Sohne, beigesellt ward. Auf Grund dieser Begriffe ward von ihr die vollkommene Wesensgleichheit dieser Drei, des Vaters, des Sohnes und des Geistes ausgesprochen, und die Dreieinigkeit des Gottesbegriffs in die Formel gefasst, dass in der Einheit

des göttlichen Wesens drei Hypostasen oder Personen enthalten sind, alle Drei gleich sehr Gott, von gleicher Herrlichkeit, Unerschaffenheit, Unermesslichkeit, Ewigkeit, Allmacht, und doch nur Ein Gott, unterschieden nur durch ihre Functionen, indem es dem Vater zukommt, zu zeugen, dem Sohne, gezeugt zu werden, dem Geiste, vom Vater und vom Sohne auszugehen.

Je weniger es hier unseres Amtes ist, den geschichtlichen Entstehungsprocess der trinitarischen Formeln, so wie dieselben in der nicänischen Kirchenversammlung und in den kirchlichen Verhandlungen, welche auf sie nachfolgten, festgestellt und in die drei sogenannten ökumenischen Symbole aufgenommen sind, ausführlich darzustellen: um so entschiedener müssen wir den allgemeinen Satz betonen, dass diese Formeln, obgleich für die nachfolgende kirchliche Theologie der Ausgangspunct, doch ihrerseits schon das Erzeugniss einer vorangehenden theologischen Entwickelung, und also keineswegs mit jener vortheologischen Gestaltung der Trinitätsformel, die sich unmittelbar aus göttlicher Offenbarung herschreibt, zu verwechseln sind. In sie selbst ist über die Natur dieses Processes, woraus sie hervorgegangen sind, nur ein sehr unvollständiges Bewusstsein eingegangen. Sie treten mit dem Anspruch auf, unmittelbarer Ausdruck des Gesammtinhalts der neutestamentlichen Offenbarung zu sein, und alle die Lehren, zu denen sie sich nach der einen oder anderen Seite in Gegensatz stellen, werden von ihnen als Fälschungen dieses Inhalts bezeichnet, während wir doch von einigen derselben wissen, dass sie sich eben so sehr auf die Schrift beriefen, und noch enger, als die in der Kirche siegreichen, sich an ihren Buchstaben banden. Dem Arianischen Lehrbegriffe namentlich würde es schwerlich gelungen sein, während eines ansehnlichen Zeitraums den Besitz der christlichen Welt mit dem katholischen zu theilen, wenn er nicht gleich ihm den Thatbestand der biblischen Ueberlieferung in seiner vollen Integrität anerkannt hätte. Wenn dem katholischen Lehrbegriff in der That eine Ueberlegenheit über den Arianischen und den Sabellianischen zuzuschreiben ist: so wird dieselbe nur speculativer Art sein können, nicht, wie die Ueberlegenheit eben dieses Lehrbegriffs über die gnostischen und manichäischen Häresien, unmittelbar sittlich-religiöser Art. Ich stelle nicht in Abrede, dass in ihre Vertretung sich auch ein unmittelbar religiöses Interesse hineinlegen lässt, wie dies z. B. Luther in seiner Auslegung von Ps. 2 gethan hat, und dass auch bei Athanasius und seinen Zeitgenossen solches Interesse wirksam war. Aber die Unterschiede und beziehungsweise Vorzüge des praktisch-sittlichen Momentes der Kirchenbildung, die wenigstens nicht von vorn herein in Abrede zu stellen sind, knüpfen sich doch überall erst an den speculativ-theologischen Unterschied, und verhalten sich dazu als ein Abgeleitetes, aber nicht als dessen Grund oder Bedingung.

402. Als Erzeugnisse eines theologischen Entwickelungsprocesses können die Ausdrücke jener Formeln auf allgemeine, im wahrhaften Wortsinn katholische, das heisst universalkirchliche Geltung nur in sofern Anspruch machen, als es ihnen gelingt, vor dem Richterstuhl theologischer Speculation sich zu bewähren. Ihr Inhalt ist, für sich betrachtet, wiefern er nicht auf den Inhalt der göttlichen Offenbarung als solchen zurückweist, dessen Geltung eine anderartige, als die seinige ist, zum grössern Theil ein blos negativer; Ablehnung einseitiger und unzureichender Meinungen über die Bedeutung der drei Glieder des Gottesbegriffs und über ihr Verhältniss zum Ganzen. Die positive Seite des Gehaltes, welcher durch sie nur umschrieben, nicht wirklich aufgezeigt wird, kann nur durch fortgehende wissenschaftliche Entwickelung gefunden werden, und eben diese Entwickelung hat, als die Fortsetzung jener früheren, aus welcher die kirchlichen Formeln selbst hervorgegangen sind, über die Ergebnisse jener die Controlle zu führen, und mithin über Zulässigkeit und Bedeutung der von der Kirche aufgenommenen trinitarischen Formeln zu entscheiden.

Die blos negative, die Sphäre, wo die Wahrheit zu suchen, umgrenzende, aber nicht den positiven Inhalt der Wahrheit erschöpfende Bedeutung der trinitarischen Formeln ist klar eingestanden in dem häufig angeführten Ausspruche des Augustinus (*de Trin.* V, 9): *Cum quaeritur, quid tres* (— *gradus isti et formae et species*, hatte Tertullian *c. Prax.* 2, *nomina divina*, derselbe Kirchenlehrer *de Bapt.* 6 geantwortet), *magna prorsus inopia humanum laborat eloquium: dictum tamen est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.* (Vergl. Luther, WW. Leipz. A. XV, S. 318: „Solches magst du nennen wie du willst, wir heissens eine sonderliche Person. Wiewohl es nicht genug geredet, sondern mehr gestammelt ist.“) Die ausführlichern Erläuterungen, mit denen Augustinus diesen Ausspruch begleitet, würden für sich allein hinreichen, die Einsicht zu begründen, wie sehr durch zufällige historische Umstände bedingt die Entstehung jener Termini ist, auf welche jetzt auch die neueste Theologie wieder einen ganz ungebührlichen Werth legt, indem sie dieselben zu Geburtshelfern für trinitarische und christologische Theorien macht, welche ohne sie schwerlich das Licht der Welt erblickt haben würden. Das Wort Person betreffend: so habe ich schon mehrfach anderwärts daran erinnert, wie dasselbe für die trinitarische Theorie ursprünglich in der neutestamentlichen Bedeutung des Wortes πρόςωπον benutzt worden ist, für welche namentlich 2 Kor. 4, 6 als der prägnanteste Beleg angeführt werden kann, und welche ganz eben so auch bei Philon u. s. w. sich vorfindet. Welcher Art der ursprüngliche theologische Gebrauch dieses Wortes bei den ältesten Kirchenlehrern war: dies mag man aus

einer Stelle des Theophilus von Antiochien ersehen, desselben, bei dem auch zuerst der Ausdruck *τριάς* für die Gliederung der Momente des Gottesbegriffs vorkommt. Es heisst dort vom Logos, dass er *ἀναλαμβάνων τὸ πρόςωπον τοῦ πατρὸς, — παρεγένετο εἰς τὴν παράδεισον ἐκ προςώπου τοῦ θεοῦ, καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ.* Uebrigens gehört der erste ausdrücklich trinitarische Gebrauch dieses Wortes der Sabellianischen Lehre an, welche dagegen nur Eine *ὑπόστασις* zuliess. Stellen der Art, wie die von Schleiermacher (WW. II, 2, S. 511) aus der Schrift des Hippolytus gegen Noëtus angeführten, behandeln ihn nur erst als einen werdenden, noch nicht, wie die des Sabellius allerdings, als einen bereits festgestellten. Die katholische Kirche des Morgenlandes hat das Wort darum aus der Trinitätslehre zurückgewiesen, weil es ihr für die Selbstständigkeit der drei Glieder des Trinitätsbegriffs zu wenig zu sagen schien, und Basilius bezeichnet es ausdrücklich als Sabellianisch; während es dagegen, so verstanden, wie es jetzt allgemein verstanden wird, viel zu viel zu sagen scheinen muss, und Schleiermacher wohl nur aus diesem Grunde es den Sabellius erst von seinen Gegnern erborgen lässt. Den Sabellianischen Gottesbegriff charakterisiren die katholischen Lehrer bald durch den Ausdruck *ἓν πρᾶγμα πολυπρόςωπον*, bald mit entgegengesetzter Anwendung des Wortes, durch: *ἓν τριώνυμον πρόςωπον*, während die Sabellianer selbst von der Schrift zu sagen pflegten: *προςωποποιεῖ κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας* (*Basil. ep.* 214, 3). Die lateinische Kirche hat, obgleich noch Hilarius mit einem Seitenblick auf den Wortgebrauch des Sabellius von einem „theatralischen Spiele" sprach (*mimis theatralibus ludit*), das Wort *persona* aufgenommen; anfangs, wie aus dem Geständniss des Augustinus hervorgeht, nur aus Verlegenheit hinsichtlich eines anderen, wie denn auch Gregor von Nazianz in dem Panegyrikus auf Athanasius seinen Gebrauch ausdrücklich von der Armuth der lateinischen Sprache ableiten will. Denn der Ausdruck *substantia* oder *subsistentia*, der sich als Uebersetzung des griechischen *ὑπόστασις* zunächst darbot, schien doch nicht einen genugsam unzweideutigen Unterschied von *essentia* zu bezeichnen. In der Folge aber hat sich das Wort ohne Zweifel hauptsächlich durch die Bequemlichkeit seines christologischen Gebrauchs in Gunst gesetzt. Christus, den Mensch gewordenen Gottessohn, auch in dieser Eigenschaft seiner Gottessohnschaft schon vor der Menschwerdung als eine von dem Vater unterschiedene Person zu bezeichnen: dies war eine Ausdrucksweise, die sich gleich sehr empfehlen konnte, mochte man nun das Wort in jenem ursprünglich biblischen, oder in dem von Boëthius bezeichneten Sinne als *rationalis naturae individua substantia* nehmen. Dass eben dieser Wortgebrauch bei folgerechter dogmatischer Durchführung zu der für die thatsächliche Grundlage des Christenthums höchst bedenklichen Consequenz führen musste, der menschlichen Natur des historischen Christus die selbstständige Persönlichkeit abzusprechen (*ἀνυποστασία*), ist ein Uebelstand, vor dem die Lehre der Kirche nur

allzulange, eben so wie vor der drohenden Gefahr des Tritheismus, sich die Augen verschlossen hat.

Sehr Aehnliches, wie von dem Worte Person, gilt in mancher Beziehung von dem in der trinitarischen Terminologie ihm gegenüberstehenden Worte: Wesen (*essentia*, *οὐσία*). Dasselbe wird noch von Origenes (*Princ.* I, *p.* 53) als gleichbedeutend mit *ὑπόστασις* gebraucht, während anderwärts (*Tom.* I, *in Joh. p.* 20) zwischen beiden allerdings schon unterschieden wird, in der Weise, wie nach späterer metaphysischer Terminologie zwischen *essentia* und *existentia*. Athanasius in der zweiten Rede gegen die Arianer setzt *ὑπόστασις* als erstes Glied dem *χαρακτήρ* und der *εἰκών* als zweitem Gliede der Dreieinigkeit entgegen (s. unten §. 456 f.). Eine positive Erklärung über den Gehalt, der durch den Begriff der Wesensgleichheit ausgedrückt und den „Singularitäten" oder „Proprietäten" der drei Personen vorausgesetzt werden sollte, vermissen wir noch längere Zeit hindurch. Das Wort *ὁμοούσιον* stammt ursprünglich aus der Samosatenischen Häresis, und ist von katholischer Seite eben so ausdrücklich an derselben gerügt worden, wie das Wort *πρόςωπον* an der Sabellianischen. Von Athanasius finden wir es (*de Sentent. Dionys.*) auf den Inhalt der Parabel Joh. 15 angewandt; ein Gebrauch, der es zu einem auch für das Verhältniss der gläubigen Creatur zur Gottheit giltigen machen würde. Noch Augustinus fügt, da wo er den heiligen Geist als *consubstantialis* und *coaeternus* mit dem Vater und dem Sohn bezeichnet, ein *ut ita dicam* hinzu (*de Fid. et Symb.* 16). Mit dem Gebrauch des Wortes *essentia* trat übrigens die Gefahr ein, die bei dem Worte Person zu jener Zeit noch ferner lag, von Seiten der Philosophie, welche sich dieses Wortes schon mehrfach und in einer Weise bedient hatte, deren Uebereinstimmung mit der Bedeutung, welche der kirchliche Wortgebrauch verlangt, keineswegs von vorn herein als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, Störungen des Sinnes zu erfahren, den die kirchliche Theorie dadurch ausdrücken wollte; und es wird schwerlich behauptet werden können, dass die Theologie, die sich der Rechtgläubigkeit rühmt, diesen Gefahren allezeit mit Glück begegnet sei. — Was endlich die Ausdrücke: Zeugung und Geburt, und Ausgehen oder Ausgehauchtwerden betrifft: so sind dieselben in Ansehung ihrer Bedeutung wohl von einander zu unterscheiden. Der erste, in seiner Anwendung auf das Verhältniss des Logos oder Sohnes zum Vater, ist trotz seines unverkennbar bildlichen Charakters und seines sehr zufälligen Ursprungs aus einer Bibelstelle (Ps. 2, 7 nebst den auf dieses Sängerwort sich zurückbeziehenden Stellen des N. T.) doch von allen solennen Termini der Trinitätslehre derjenige, in den gleich anfangs am meisten mit deutlichem Bewusstsein ein speculativer Sinn hineingelegt worden ist; und zwar derselbe, welcher der kirchlichen Fassung des Trinitätsdogma überhaupt den Ursprung gegeben hat. Das Dasein Gottes ist ein ewiger Process der Gedankenzeugung; einer Zeugung, aus welcher fort und fort das Selbstbewusstsein Gottes, und in

diesem Selbstbewusstsein sein zweites Ich, sein Verstand und seine Weisheit hervorgeht: dies ist unverkennbar der Kerngedanke bereits jener früheren Entwickelung, welche den kirchlichen Trinitätsformeln voranging und aus der sie hervorgingen, der Gedanke, zu dem alle nachfolgende Trinitätstheorien, sofern sie ächter Art sind, sich als wissenschaftliche Ausführung verhalten, und zu dem sich auch unsere eigene so verhalten wird. Dagegen sind die vom heiligen Geist gebrauchten Ausdrücke nur die bekannten biblischen; *ἐκπορεύεσθαι, procedere* aus Joh. 15, 26, und *πνεῖν* (eigentlich *ἐμφυσᾷν*), *spirare* aus Joh. 20, 22; ohne ausdrücklichen Vorgang der Schrift in die transscendentale oder ontologische Sphäre des Dogma übertragen nur nach Analogie des *generare* und *generari,* weil dies Consequenz dies zu erfordern schien. Dass die Gottheit des Geistes der des Vaters und des Sohnes gleichgesetzt werden müsse: dies ward in der Weise erhärtet, von der die Worte des Athanasius gegen Serapion (I, 30) ein Beispiel geben können: wir würden nämlich sonst „nicht mehr Einen Glauben haben, noch Eine Taufe, sondern zwei, eine auf den Vater und den Sohn, eine andere auf einen Engel, der nur als ein Geschöpf angesehen werden kann, und es würde keine Sicherheit und Wahrheit übrig bleiben; denn was für eine Gemeinschaft bestünde dann zwischen Geschöpf und Schöpfer, oder welche Einheit zwischen den Creaturen hienieden und dem sie schaffenden Worte?" Man wird die Triftigkeit dieser Betrachtung für den religiösen Erfahrungsstandpunct der Kirche gelten lassen; aber ein speculativer Gedanke über den vorweltlichen Ausgang des Geistes, der Idee einer vorweltlichen Zeugung des Sohnes ebenbürtig, liegt darin nicht, so wenig, wie in allen Reflexionen der griechischen Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts über jenen Ausgang; ein solcher Gedanke ist erst nachträglich zur kirchlichen Formel von Augustinus hinzugebracht worden. Wohl aber liegt ein Gedanke von ächt speculativem Gehalt in Bezug auf das wechselseitige Verhältniss der drei Glieder in den von der alten griechischen Kirchenlehre so viel gebrauchten, den symbolischen so gut wie gleich geltenden Ausdrücken: *περιχώρησις* und *ἐνύπαρξις*. Durch sie wird die über das richtige Maass hinausgehende Verselbstständigung, welche in dem Worte *ὑπόστασις* zu liegen scheinen kann (ähnlich, wie in den von den Scholastikern gebrauchten Worten *subjectum, suppositum*), neutralisirt, und ein organisches Zusammengehören der drei Glieder, eine Gegenseitigkeit ihrer Immanenz in einander ausgesprochen, ungefähr wie auch der spätere Ausdruck Modalismus, der aber für sich selbst nur wenig sagt und nur eine polemische Bedeutung hat, solches voraussetzt.

403. Neben den trinitarischen Formeln der ökumenischen Kirchenversammlungen hat zwar in den nachfolgenden Jahrhunderten kein weiteres Ergebniss der theologischen Speculation über den Trinitätsbegriff zur öffentlichen Anerkennung in der Kirche gelangen

können. Dennoch würde es von einem sehr engen Begriff der Kirche, auch nur der äusseren, sichtbaren zeugen, wenn man den Begriff der kirchlichen Dreieinigkeitslehre nur allein auf den Wortinhalt jener Formeln beschränken wollte. Was Lehrer von bewährter kirchlicher Gesinnung und unbestrittenem Ansehen in der Kirche als das Ergebniss ihrer Forschung ausgesprochen, was ihre Nachfolger, und unter diesen Nachfolgern Kirchenmänner von nicht geringerem Ansehen Jahrhunderte, ja mehr als ein Jahrtausend hindurch, gebilligt, anerkannt und gelehrt haben: das wird, sofern es sich auch noch für uns wissenschaftlich zu bewähren vermag, allerdings ein Recht in Anspruch nehmen dürfen, als kirchlich in dem weiteren und freieren Wortsinne zu gelten, der als solcher (§. 145 f.) in der christlichen Offenbarung selbst begründet ist.

404. Unbehindert durch die festgestellten Formeln, und ausdrücklich durch das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Erläuterung dieser Formeln angeregt, hat nämlich die Entwickelung des speculativen Keimes der kirchlichen Dreieinigkeitslehre auch nach den Kirchenversammlungen von Nicäa und Constantinopel noch eine Zeit lang einen stetigen Fortgang genommen. Sie hat zu Ergebnissen geführt, die, ob sie wohl nicht, gleich jenen, zu ausdrücklicher Anerkennung durch die öffentliche Autorität der Kirche gelangt sind, doch in der wissenschaftlichen Theologie der nachfolgenden Jahrhunderte fast eine ungeschmälerte Geltung behauptet haben. Die Stockung, welche mit dem weiteren Verlaufe der Zeit in dieser Entwickelung eintrat, ist nicht durch jene Ergebnisse selbst verschuldet, auch nicht, wenigstens nicht in jeder Hinsicht, durch die beengende Einwirkung der Glaubensformeln, die freilich noch durch manche hinzugefügte Bestimmungen bereichert wurden. Die Schuld davon liegt vielmehr, nach Erschöpfung der vorhandenen Bildungsmittel, in dem Mangel einer philosophischen Bildung, ausreichend dazu, der speculativ trinitarischen Forschung die metaphysische Grundlage zu geben, die sie, auf dem Puncte angelangt, bis zu welchem die kirchliche Theologie des Alterthums sie gebracht hat, zum Behuf eines weiteren Fortschritts nicht mehr entbehren kann.

So ein schwerer Irrthum darin liegt, wenn man in den trinitarischen Formeln der öffentlichen Kirchenlehre die Spuren der speculativen Entwickelung verkennt oder verleugnet, aus welcher sie hervorgegangen sind: so würde doch der Irrthum kein geringerer sein, wenn man in den Formeln der ökumenischen Symbole das alleinige und voll-

ständige Ergebniss der speculativ theologischen Arbeit der ersten vier oder fünf Jahrhunderte erblicken wollte. Wahr ist nur so viel, dass, während jene Formeln sich mit einer fast beispiellosen Hartnäckigkeit durch anderthalb Jahrtausende in unverkürzter buchstäblicher Geltung behauptet haben, die Ergebnisse jeder über sie hinausschreitenden Forschung dagegen von vorn herein dazu verurtheilt schienen, ein Esoterisches zu bleiben und ausserhalb der Schule weder Geltung noch Einfluss zu gewinnen. Aber die theologische Schule ist ihrerseits ein wesentliches Lebenselement der Kirche (§. 195 ff.); daraus fliesst, meine ich, die Berechtigung, das, was wirklich als beharrliche, Jahrhunderte hindurch unbestrittene Lehre der kirchlichen Schule nachgewiesen werden kann, im ächten, allgemeingeschichtlichen Wortsinn als Lehre der christlichen K i r c h e anzusehen und zu behandeln. Die Ursache, welche den Inhalt jener esoterischen Trinitätslehre, die seit dem vierten Jahrhundert von der kirchlich theologischen Schule ausgebildet und bis auf die jüngste Zeit herab bewahrt worden ist, nicht hat zur öffentlichen Anerkennung in der Kirche gelangen lassen, beurtheilen wir wohl am richtigsten, wenn wir sie in dem ihr selbst inwohnenden Bewusstsein ihrer Unvollendung suchen; ihres Unvermögens, der erkannten Wahrheit einen adäquaten, mehr als nur annäherungsweise giltigen Ausdruck zu geben. Sie hat aus diesem Grunde nicht auf eine andere Geltung Anspruch gemacht, als auf die wissenschaftliche innerhalb der Schule, und wenn sie auch den kirchlichen Formeln, wie vorhin bemerkt, nur eine relative, nicht eine absolute Bedeutung zugestehen konnte, so hat sie doch gegen die Geltung derselben keinen Einspruch erhoben. Sie erkannte dieselben für zureichend, die negative Seite der Wahrheit auszudrücken, der positiven Erkenntniss aber standen sie, so lange nur die Auslegung eine so liberale blieb, wie sie es das ganze Alterthum und Mittelalter hindurch geblieben ist, nicht im Wege.

405. In Ermangelung einer ausreichenden metaphysischen Grundlage hat die speculative Trinitätslehre der älteren christlichen Kirche (mit Hinblick auf 1 Kor. 13, 12) ihre Form von der Erfahrung und Beobachtung creatürlichen Geistesdaseins und Geisteslebens entnehmen, sie hat die Grundzüge solchen Daseins und Lebens, so wie dieselben sich ihr aus einer zwar durch speculative Ideen geleiteten, aber doch nur unvollständig von eigentlicher Speculation durchdrungenen Beobachtung ergaben, durch wissenschaftliche Analogie auf das Wesen der Gottheit übertragen müssen. Solches Verfahren, wenn auch nicht als erschöpfend, doch als theologisch giltig anzusehen: dazu konnte sie sich durch die in der göttlichen Offenbarung wohlbegründete Voraussetzung berechtigt halten, dass der vernünftigen Seele des Menschen von ihrer Erschaffung her die Züge des göttlichen Ebenbildes aufgeprägt sind. *) Sind auch diese Züge, nach der Aus-

eine nach allen Seiten, so weit der damalige Standpunct philosophischer Speculation dies ermöglichte, ausgeführte Entwickelung von eben so lichtvoller Klarheit, als gehaltreicher Tiefe geliefert. Auf den Inhalt dieser Darlegung ist die wissenschaftliche Glaubenslehre aller nachfolgenden Zeiten, so oft sie ein philosophisches Verständniss jener grossen Grundidee des Christenglaubens ernstlich anstrebte, immer von Neuem zurückgekommen, und sie liegt auch noch in der, ihr sonst wenig günstigen Schule des kirchlichen Protestantismus jener Auffassung des Trinitätsbegriffs zum Grunde, welche man mit dem Namen des Modalismus zu bezeichnen pflegt.

„So magst du philosophiren; nicht aus dem was ausser dir, sondern aus dem was in dir ist, magst du den verborgenen Gott erkennen. Aus der Dreiheit in dir lerne erkennen die Dreiheit, die in wesenhaften Dingen besteht (— τὴν τριάδα ἐπίγνωϑι δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων). Denn über alles Zeugniss aus Gesetz und Schrift ist dieses sicherer und glaubwürdiger." — So Gregor von Nyssa in seiner Schrift über das göttliche Ebenbild; dessen Verdienst um die speculative Trinitätslehre aber weit zurücktritt hinter dem seines grösseren Nachfolgers Augustinus, auf welches immer und immer wieder zurückzuweisen ich mich verpflichtet fühle, bis ich endlich für das, was ich mit dieser Zurückweisung bezwecke, werde Gehör gefunden haben. Je unfruchtbarer sich gerade in der jüngsten Zeit die Geschäftigkeit der Theologen erwiesen hat, für den speculativen Cardinalbegriff ihrer Wissenschaft eine Erklärung zu gewinnen, in welcher sie Befriedigung gefunden zu haben sich auch nur überreden könnten: um so unverantwortlicher ist die Vernachlässigung einer Theorie, welche mehr als ein Jahrtausend hindurch den schärfsten und tiefsten Denkern als die wahrhafte gegolten hat. Das Bedeutendste, was in der jüngsten Zeit, welche den dogmengeschichtlichen Studien sonst einen so mächtigen Aufschwung gegeben hat, für die Geschichte der Dreieinigkeitslehre geleistet worden ist, das reichhaltige und vielumfassende Werk von F. Chr. Baur, hat seinen Einfluss auf die gegenwärtige Theologie geschmälert durch seinen allerdings nicht blos zu den überspannten, sondern auch zu den rechtmässigen Forderungen des Offenbarungsglaubens in Misverhältniss stehenden Standpunct, der auch der Darstellung einzelner geschichtlicher Lehren, wie der Augustinischen namentlich, und der Würdigung ihrer Bedeutung für die gesammte Dogmenentwickelung zu empfindlichem Nachtheil gereicht. Ohne Zweifel ist die Einwirkung der Augustinischen Trinitätstheorie weit höher anzuschlagen, als man sie nach Baurs Darstellung anschlagen würde. Das ganze Mittelalter hindurch wird man kaum einen denkenden Theologen antreffen, der sich nicht entweder ganz zu ihr bekennt, oder sich in seinen eigenen Speculationen ganz oder theilweise von ihr leiten lässt. Seit dem Reformationszeitalter tritt sie zwar zurück; doch stets nur in dem Maasse,

in welchem die Dreieinigkeit überhaupt erst als ein unnahbares Geheimniss, dann als ein Dogma von problematischem Charakter zurückgestellt wird. Wer in jener Zeit und noch weit darüber hinaus dieser Lehre eine wissenschaftliche Anerkennung und Beachtung zuwendet, der huldigt ihr auch da noch. So unter den Reformatoren Zwingli und Melanchthon, und auch Luther in seiner frühern Zeit; erst später hat sich dessen allgemeine Verstimmung gegen die scholastische Philosophie auch auf sie übertragen. Ob an ihrer Proscribirung in dem antiphilippistischen Lutherthum seit Flacius die skeptischen Aeusserungen Luthers mehr Antheil haben, oder die allgemeine Abwendung von allem eigentlich Philosophischen, mag unentschieden bleiben; auch der Hass gegen die Jesuiten, die sich ihrer angenommen hatten, mag dazu das Seinige beigetragen haben (vergl. *Hollaz. Exam. theol.* I, p. 372). Dennoch hat auch dieser Bann nicht verhindern können, dass man auf sie zurückkam, so oft eine Anregung gegeben war, auf die Trinitätslehre überhaupt philosophisch einzugehen; so namentlich in der Leibnitz-Wolffischen Schule. Unter den Reformirten hat namentlich Keckermann sie mit aller der speculativen Energie vertreten, deren die Theologie der strengern kirchlichen Schule noch fähig war; übrigens kann für das Verhalten des reformirten „Modalismus" — denn hier insbesondere pflegt dieser Ausdruck gebraucht zu werden — zu jener seiner ursprünglichen Quelle, die von A. Hahn (Lehrbuch des christl. Glaubens S. 229) angeführte Stelle des Peter von Mastricht als bezeichnend angesehen werden. Dass auch in der katholischen Kirche ihr Andenken noch nicht so weit erloschen ist, um nicht, so oft ein lebendiger theologischer Gedanke sich dort regt, sogleich wiederauftauchen zu können: dafür mag, neben manchen Erscheinungen, die näher an die theosophische Mystik heranstreifen, das letzte, an ächt speculativem Gehalt nicht arme Hauptwerk von Lamennais zum Belege dienen.

407. Nächst der trinitarischen Theorie des Augustinus und ihrer eben so kunstreichen, als tiefsinnigen Darstellung bei den scholastischen Theologen des Mittelalters hat die Literatur der christlichen Theologie keine andere Ausführung des Trinitätsbegriffs von gleicher Bedeutung aufzuweisen, als, seit dem Ende des Mittelalters, die lebendige intuitive der theosophischen Mystik. Von der kirchlichen Speculation theils ganz unberührt, theils in der eigenthümlichen Weise, die alle intuitive Theologie von der speculativen, so wie noch mehr von der nur verständig reflectirenden unterscheidet (§. 232 f.), über sie hinausschreitend, nimmt dieselbe eine kirchliche Bedeutung im wahren Wortsinn für sich auch ihrerseits darum nicht minder in Anspruch, weil ihr Inhalt nicht ausdrücklich in die äusseren Satzungen der Kirche übergegangen ist, und selbst an die Formeln der ökumenischen Bekenntnisse sich nicht allezeit ängstlich gebunden hat.

Auf unmittelbar divinatorische Weise, mit Beseitigung jener Analogien, deren sie auf ihrem Standpunct nicht mehr bedarf, fasst sie Natur und Welt, im Lichte der religiösen Erfahrung angeschaut, als directe Offenbarungen oder Erscheinungsweisen des Logos und des göttlichen Geistes; und auch den Begriff des ewigen Vaters, dessen reines Wesen nicht an sich selbst Gegenstand einer entsprechenden Anschauung sein kann, wird doch von ihr in Bilder solcher Anschauung eingekleidet.

Die Mystiker des früheren Mittelalters, Scotus Erigena, die Victoriner, und auch später die der theologischen Schule näher bleibenden oder wesentlich angehörenden, ein Bonaventura, Gerson u. A. schliessen sich eben so, wie andere ihnen gleichzeitige Theologen, ganz oder theilweise dem Augustinus an, und wenn in ihnen ein Eigenthümliches zum Durchbruch kommt, so wird es doch bald mit irgend einer Wendung der herrschenden Ansicht und Behandlungsweise angepasst. Auch von den späteren Theosophen der römisch-katholischen Kirche gilt Aehnliches, insofern sie nicht, wie theilweise schon Poiret, entschiedener St. Martin und Baader, den Einfluss Böhme's erfahren haben. Anders jene tieferdringende Theosophie und Mystik, welche ihren Grundanschauungen nach als die Wiederaufnahme des Werkes der alten Gnosis zu gelten hat, aber sich durch nichts Anderes so sehr von dieser unterscheidet, als durch die Läuterung und Zügelung der schaffenden Phantasie, welche in ihr ganz eigentlich das Werk der Unterordnung unter den biblischen, wenn auch nicht immer unter den kirchlichen Begriff der Dreieinigkeit ist. Dem ersteren nämlich wird auch von den entschiedenen Gegnern des letzteren in der Reihe dieser Theosophen gehuldigt, einem Servet, einem Swedenborg u. A., denen man neuerlich auch R. Rothe beizählen kann, während mehr noch, als diese, die deutschen und lutherischen Theosophen, ein Valentin Weigel, Jak. Böhme, Oetinger, überhaupt die Vorzüglichsten in dieser Reihe, den Standpunct ihres productiven Schauens recht eigentlich in der Trinitätslehre nehmen, ohne übrigens sich auch ihrerseits den kirchlichen Formeln durchgängig anzubequemen; wie denn namentlich der Ausdruck Person sowohl von Böhme, als auch von Oetinger verworfen wird. Ich werde im Nachfolgenden mehrfach darauf hinzudeuten nicht unterlassen, welch eine reiche Fülle ächten Gehaltes die Anschauungen dieser Männer mit sich führen, und wie sehr sie sich, bei vorsichtiger wissenschaftlicher Benutzung, dazu eignen, von der indirecten anthropologischen Auffassung der Augustinischen Theorie zu einer objectiv speculativen, wie der gegenwärtige Standpunct der Wissenschaft sie fordert, eine Brücke zu schlagen.

408. Den Forderungen des wissenschaftlichen Standpunctes, auf den wir uns in den einleitenden Abschnitten unseres Werkes gestellt haben, entspricht, wie leicht zu sehen, weder die anthropologische

Trinitätslehre der kirchlichen Scholastik für sich allein, noch die intuitive der theosophischen Mystik. So wichtige Beiträge auf diesen beiden Durchgangsstufen für die endliche Lösung der Aufgabe, die uns hier vorliegt, gewonnen sind: so steht solche Lösung selbst doch erst dann zu erwarten, wenn für die wissenschaftliche Ausführung des Gottesbegriffs die metaphysische Grundlage gefunden ist, deren Mangel (§. 404) die theologische Forschung auf jenen Seitenwegen zu Ergebnissen von doch immer, so in kirchlicher, wie in wissenschaftlicher Hinsicht nur problematischer Geltung geführt hat. Die metaphysische Grundlage aber, die bis jetzt vermisst ward: sie ist nunmehr durch eben jene Entwickelung der philosophischen Speculation, aus deren Mitte heraus wir oben den Beweis für das Dasein Gottes führten, so weit wir ihrer für unsern Zweck bedürfen, in der That gefunden worden.

409. Unabhängig auch ihrerseits nicht blos von der kirchlichen, sondern auch von der biblischen Dreieinigkeitslehre hat diese Speculation vorlängst in der auf neu gefundenen Wegen von ihr durchforschten Idee des Urwahren und Urwirklichen eine dreigestaltige Gliederung entdeckt, welche nicht verfehlen konnte, ihren Blick auf die Dreieinigkeit des christlichen Gottesbegriffs zurückzulenken. So wenig es nun auch eine wirkliche Uebereinstimmung dieses Begriffs mit den Ergebnissen der Speculation nachzuweisen geraume Zeit hindurch, bei der unleugbaren Unreife dieser Ergebnisse, hat gelingen wollen: so hat es sich doch im Verlaufe dieses Processes herausgestellt, dass der christliche Begriff der göttlichen Dreieinigkeit so die Fähigkeit, als die Bestimmung hat, seinerseits bei der wissenschaftlichen Ausbildung des auf speculativem Wege Gefundenen als Regulativ zu dienen, nicht, um das so Gefundene um jeden Preis in seine Form hineinzuzwängen, wohl aber, um, als Thatsache der Erfahrung, und einer Erfahrung höchster Art, der Forschung das Ziel zu zeigen, welches sie auf ihrem Wege zu verfolgen hat, und in dem Blicke auf dieses Ziel das Mittel, sich zu orientiren und den rechten Weg, wenn sie ihn verloren hat oder zu verlieren Gefahr läuft, wiederaufzufinden.

Die Deutung, welche Kant in seinem religionsphilosophischen Werke dem christlichen Trinitätsbegriffe giebt, bringt zwar den allgemeinen ethischen Gehalt der biblischen Offenbarungstrias mit vieler Klarheit und Präcision zum Ausdruck, aber ein neuer Gesichtspunct zur Erklärung der Wesenstrinität liegt nicht darin. Ihr gegenüber führen Lessings

trinitarische Philosepheme sich auf Leibnitz'sche, so wie diese auf die Augustinischen zurück. Dieses Beides, so wie anderes etwa Gleichzeitige ist also hier von uns nicht gemeint; sondern was wir meinen, das sind allein die metaphysischen Philosopheme der Schelling-Hegelschen Schule, die, verrufen wie sie es jetzt bei nicht Wenigen sind, nichtsdestoweniger eine neue Epoche für die Behandlung dieses Begriffs und mit ihm für die wissenschaftliche Behandlung der Theologie überhaupt herbeizuführen berufen sind. Die Bedeutung dieser Lehren würde dieselbe sein, auch wenn sie sich nicht selbst eine ausdrücklich trinitarische Gestalt gegeben hätten. Denn sie beruht auf ihrem Verdienst um die metaphysische Grundlage des Trinitätsbegriffs; um die Idee des Absoluten, welche zuerst von ihnen in einer solchen Weise gefasst worden ist, die sie dazu eignet, zur metaphysischen Grundlage des Trinitätsbegriffs verarbeitet zu werden. Auch giebt sich in den Versuchen einer trinitarischen Construction, die aus den Standpuncten jener Systeme gemacht worden sind, ein Bewusstsein derselben über diese ihre Bestimmung kund, welches wesentlich dazu beiträgt, die Benutzung des von ihnen zu Tage Geförderten zu dem hier vorliegenden Zwecke zu erleichtern; eine Benutzung, die freilich darum nicht ohne Schwierigkeit ist, weil sie noch immer auf jedem Schritte mit einer erneuten Umgiessung des zu diesem Behufe zu benutzenden Materiales verbunden sein muss. Unsere gegenwärtige Darstellung hat sich die Aufgabe solcher Umgiessung nicht erst hier, in diesem Zusammenhange gestellt; sie hat sich dieser Arbeit bereits oben, im vierten Abschnitte der Einleitung und im ersten des gegenwärtigen Theiles unterzogen; auch wird dieselbe fortgehen durch ihren gesammten weiteren Verlauf. Eines näheren kritischen Eingehens auf die trinitarischen Philosopheme der Schellingschen und Hegelschen Schule selbst glaube ich mich hier um so mehr überheben zu dürfen, je ausführlicher ich die Hegelsche in den „Sendschreiben über das philosophische Problem der Gegenwart" beleuchtet habe.

410. Welcher Art jene durch die jüngste Entwickelung der philosophischen Speculation herausgearbeitete metaphysische Grundlage ist, worauf die wissenschaftliche Ausführung des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit zu fussen hat: das hat unsere obige Abhandlung über den Beweis für das Dasein Gottes schon hinreichend ins Licht gesetzt. Dieselbe Abhandlung hat, in jener Dreiheit von Ideen der höchsten geistigen Erkenntnisssphäre, durch welche für sie dort die wissenschaftliche Genesis des Gottesbegriffs sich bezeichnete, wenn nicht unmittelbar das Wort der Lösung des Räthsels gefunden, welches für die Wissenschaft bis auf diese Stunde in dem Begriffe der Dreieinigkeit verborgen liegt, so doch einen Fingerzeig gegeben, der zur Auffindung dieses Wortes immerhin sich als förderlich erweisen wird. Wir benutzen diesen Wink, indem wir die drei Glieder des in Rede

stehenden Begriffs jetzt der Reihe nach darauf ansehen, wie sie sich zu jenen Ideen, die wir als inwohnende Momente in dem Begriffe der Gottheit schon kennen gelernt, verhalten, und inwieweit sie etwa einer Aufflösung in das Element dieser Ideen fähig sind.

Die speculative Trinitätslehre der Augustinischen Schule, in die Kategorien der gewöhnlichen Psychologie hineingegossen, würde auf den Ausdruck führen, dass *Memoria*, *Intelligentia* und *Voluntas*, — nach unserer Uebersetzung: Vernunft, Gemüth und Wille — drei unterschiedene Kräfte oder Vermögen, (*potentiae*) des göttlichen Geistes seien. Dies aber ist eine Kategorie, welche, wie jetzt von den verschiedensten Standpuncten wissenschaftlicher Psychologie immer mehr eingesehen wird, auch auf anthropologischem Gebiete gar sehr der Kritik bedarf. Auf das theologische Gebiet übertragen würde sie in Conflict kommen mit dem von uns schon im ersten Abschnitt dieses Theils festgestellten Gegensatze von Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott, der sich uns auch im Nachfolgenden bewähren wird. Wir kennen zufolge dieser Feststellung nur Eine Möglichkeit, nur Ein „Vermögen“ in Gott, und dieses ist das Absolute der reinen Vernunft, die absolute Idee und Identität aller Gegensätze. Was über diese Idee hinaus in Gott ist, und was also, wie jene Drei, das Dasein Gottes als solchen constituirt: das ist von Haus aus nicht Vermögen oder Kraft, sondern That; es wird erst durch die That zur Kraft oder zum Vermögen. Wir können es in diesem Sinne als einen für das richtige Verständniss günstigen Umstand bezeichnen, dass der trinitarischen Terminologie der Kirche jene Kategorie der Kraft oder des Vermögens fremd geblieben ist, und warnen zur Vorsicht, wenn man sie etwa zur Verdeutlichung der speculativen Trinitätslehre bequem finden sollte. Diese Warnung ist der Sinn der Worte des Tertullian (*c. Prax.* 2): *tres non statu, sed gradu* (d. h. nicht: quantitativ, sondern: durch den Fortschritt im Begriffe), *non substantia, sed forma, non potestate, sed specie.* — Wenn Schelling in seiner phantastisch-theosophischen Trinitätslehre die Drei als „Potenzen“ bezeichnet, die durch den Process der geschichtlichen Offenbarung zu „Personen“ werden: so enthält daselbst der, aus dem früheren Standpunct seiner Philosophie in den späteren herüber genommene Ausdruck: Potenz eine unklare Vermischung des Begriffs der Dynamis mit dem mathematischen Potenzenbegriffe.

A. Die göttliche Vernunft. — Der Vater.

411. Der Begriff der Gottheit ist zu allen Zeiten von der kirchlichen Theologie des Christenthums so gefasst worden, dass in ihm, zugleich mit der Urwirklichkeit, auch alle Bedingungen der objectiven Möglichkeit dieses Urwirklichen als enthalten gedacht oder vorausgesetzt wurden. Die subjective logische Möglichkeit einer Absonderung, einer Ausscheidung dieser Bedingungen von dem Begriffe

sage derselben Offenbarung, durch den Sündenfall des menschlichen Geschlechtes verdunkelt, so sind sie doch nicht ausgelöscht. In dem Wesen der menschlichen Seele aber die Spuren einer der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens entsprechenden Dreiheit ihrer Grundanlagen aufzusuchen, die in ihr nicht wie Theile in einem Ganzen, oder wie Prädicate in einem Subjecte, sondern auf eine höhere dynamische Weise zu einem lebendigen Ganzen geeinigt sind: **) dies war durch den Begriff jener Dreieinigkeit von vorn herein um so näher gelegt, je unverkennbarer auch schon nach seiner ältesten Fassung das Wesen des göttlichen Logos in dem psychischen Processe der Gedankenzeugung und in der darin wurzelnden Gestaltung des creatürlichen Selbstbewusstseins sein Gegenbild hat.

*) Unter Andern von Albert dem Grossen, der mit grösserem Rechte noch, als sein in unzähligen Dingen von ihm abhängiger Schüler Thomas von Aquino, als der eigentliche Meister der scholastischen Theologie des Mittelalters zu betrachten ist, wird die Möglichkeit einer Erkenntniss Gottes ausdrücklich auf die *imago divina* im menschlichen Geiste begründet, und zu diesem Behufe gleich in diesem theologischen Zusammenhange der ausführliche Beweis gegeben: *quod Memoria, Intelligentia et Voluntas sunt partes ejus imaginis* (*Summ. Theol.* I, *tract.* 3, *quaest.* 15, *art.* 2). Es konnte dieser Beweis geführt werden, auch unbeschadet des von der Kirche stets festgehaltenen Satzes des Hilarius: *Similitudines humanae divinis non satisfaciunt exemplis.*

**) *Simul etiam admonemur, si utrumque videre possumus, haec in anima existere et tamquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subjecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas. Aug. Trin.* IX, 5. — *An tres sunt aequales partes, quibus totum unum completur? Sed nulla pars totum, cujus pars est, complectitur: mens vero cum se totam novit, per totum ejus est notitia ejus; et cum se perfecte amat, totum se amat et per totum ejus est amor ejus. ib.* 7.

406. In diesem Sinne und in dieser Richtung hat die Theologie schon der alten griechischen Kirche bald nach Athanasius mehrfache Anläufe genommen zu einer speculativen Entwickelung des Trinitätsbegriffs an dem Faden anthropologischer Analogien, und namentlich Gregor von Nyssa hat zu dieser Arbeit bemerkenswerthe Beiträge geliefert. Mit erhöhter Energie ist dieselbe von der lateinischen Kirche aufgenommen worden; und dort hat Aurelius Augustinus in seinen funfzehn Büchern von der Dreieinigkeit, an die sich manche grössere und kleinere Partien seiner übrigen Werke anschliessen,

des daseienden, lebendigen Gottes hatte sich, wie in den mythologischen Religionen des vorchristlichen Alterthums, so auch, in der verwandten Weise einer phantastischen Intuition, in einigen jener gnostischen Systeme herausgestellt, mit denen die älteste Kirche zu kämpfen hatte. Sie war, als widerstrebend dem Geiste der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, zugleich mit den übrigen Göttergenealogien der Gnosis, von der rechtgläubigen Kirche verworfen worden. Und wenn auch in späterer Zeit sich hier und da, in der Weise einer mehr abstracten Speculation, der Gedanke geregt hat, das allgemeine Wesen oder den abgezogenen Begriff der Gottheit (*Divinitas*) von der in den drei Gliedern des Trinitätsbegriffs sich verwirklichenden Persönlichkeit des lebendigen Gottes abzutrennen: so sind auch diese Versuche immer auf's Neue wieder von derjenigen Theologie, die in der Kirche den Ruhm der Rechtgläubigkeit behauptet hat, zurückgewiesen worden.

Das neutrale Brâhma (im Unterschied des männlichen Brahmâ) der Indischen, die Zervâne-akheréné der Zendreligion, der Aegyptische Athor u. s. w. sind bekannte Beispiele jener vorgöttlichen Urwesen der heidnischen Göttersysteme, die bei ihrer Leerheit an lebendigem, natürlichem oder ethischem Gehalt offenbar keine andere Bedeutung haben, als eben nur, in der Weise begrifflicher Abstraction die allgemeine Möglichkeit dessen auszudrücken, was dann in den lebendigen Göttergebilden der mythologischen Anschauung als Wirklichkeit gefasst wird. Sie gehören, je deutlicher sie diesen Charakter tragen, um so entschiedener überall nicht dem eigentlich mythologischen Urstamm jener Religionen selbst an, sondern einer später hinzugekommenen Reflexion theologisirender Denker (*θεολόγοι οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες. Arist. Metaph.* I, 6), welche den mythologischen Systemen die Gestalt gaben, in der sie einem Zeitalter vorgeschrittener Verstandesbildung annehmlicher wurden. Ganz dasselbe gilt auch von dem Schicksalsbegriff der griechischen Mythologie, der offenbar erst den Dichtern, den epischen, und vorzugsweise den Dichtern eines schon philosophirenden Zeitalters, den dramatischen, den tragischen, seine Ausbildung verdankt. An diese Grau in Grau gemalten Schattengestalten der vorchristlichen Religionssysteme erinnern die Wesenheiten, mit denen die theosophischen Dichtungen der Gnostiker ihre Götterreihen zu eröffnen lieben, der *βυθός* oder *προπάτωρ* der Ophiten und Valentinianer, sammt seiner weiblichen Genossin, der *χάρις, ἔννοια* oder *σιγή*, der *οὐκ ὢν θεός* des Basilides (in der höchst frappanten Darstellung, welche von den, bei allem Phantastischen, ungemein sinnreichen und überraschend genialen Gedankengebilden dieses bisher noch nicht in seiner Eigenthümlichkeit erkannten Gnostikers der neuaufgefundene Pseudo-Origenes giebt) u. s. w. — Der Einfall, die *Divinitas*, das heisst die Gesammtheit der abstracten

Begriffe, ohne die der Begriff Gottes nicht gedacht werden kann, von Letzterem auszuscheiden und als eine sachlich abgetrennte Wesenheit, als ein Prius des dreieinigen Gottes darzustellen, hat sich in der kirchlichen Theologie öfters geregt; Augustinus (*de Fid. et Symb.* 19) gedenkt auch Solcher, welche den heiligen Geist als die *deitas* oder *θεότης* bezeichneten. Am bekanntesten ist die Ausführung dieses Gedankens bei dem mittelalterlichen Philosophen Gilbert de la Porrée. Damals war es, dass die Kirche sich ausdrücklich gegen diese Meinung entschieden hat. In Uebereinstimmung mit früheren Aussprüchen des Athanasius, des Augustinus und anderer Lehrer hat sie durch das Organ des Bernhard von Clairvaux erklärt: „Wir glauben einfach, dass das Wesen (*natura*) der Gottheit Gott ist, und dass in keinem irgend allgemeingiltigen Sinne geleugnet werden kann, dass die Gottheit Gott, und Gott die Gottheit ist.“ (Vergl. auch die ähnlich lautenden Aeusserungen des gleichzeitigen Richard von St. Victor, *de Trin.* I, 17.) Es kann nicht bezweifelt werden, dass diese Entscheidung eben nur dem Misverständnisse galt, welches den Begriff der Gottheit, d. h. die Bedingung seiner Möglichkeit, äusserlich von seinem wirklichen Dasein abgetrennt halten will; wie es sich auch mit der persönlichen Meinung dessen, gegen den die Entscheidung gerichtet war, verhalten haben möge.

412. Nicht zu verwechseln mit dem Gedanken solcher Abtrennung des Begriffes der wirklichen Gottheit von den Bedingungen oder dem Grunde ihrer Möglichkeit ist in aller Weise die nur begriffliche Unterscheidung dieser Möglichkeit von jener Wirklichkeit, insofern dieses Beides, die Möglichkeit und die Wirklichkeit, nur als eine Zweiheit von Momenten oder idealen Bestandtheilen des einen, untheilbaren Gottesbegriffs gefasst wird. Zwar auch diese Unterscheidung würden wir in irgend einer jener Gestaltungen des Gottesbegriffs, die wir unmittelbar der göttlichen Offenbarung verdanken, nur vergebens suchen. Denn die blosse nackte Möglichkeit als solche, oder, was gleich viel, der Grund und die Bedingung des Möglichen, ist nicht Gegenstand der religiösen Erfahrung, so wie überhaupt nicht einer Erfahrung unmittelbar als solcher. Sie kann auf dem empirischen Standpunct eben nur aus Thatsachen der Erfahrung erschlossen werden, aber nicht selbst neben anderen solchen Thatsachen als Erfahrungsthatsache auftreten. Dass es jedoch dadurch der theologischen Wissenschaft ihrerseits weder verwehrt, noch erspart ist, solche Unterscheidung in dem Begriffe Gottes zu vollziehen, dafern sie im Interesse des speculativen Denkens als gefordert sich erweisen sollte: dies werden wir, gemäss der Einsicht, die wir in

das Verhältniss der Wissenschaft zur Offenbarung gewonnen haben, nicht bezweifeln dürfen.

413. Die Theologie der bisherigen Kirche, obgleich ihr von vorn herein der Weg zu jener Unterscheidung frei gegeben war, hat jedoch nicht in der Weise davon Gebrauch gemacht, wie wir auf unserm Standpunct dies, wenn wir auf unseren obigen Beweis für das Dasein Gottes zurückblicken, würden erwarten müssen. Anknüpfend an allgemeine metaphysische Sätze theils der platonischen, theils der aristotelischen Philosophie, welche die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt aus dem Begriffe der obersten Wahrheit verbannen wollen, hat sie vielmehr zu wiederholten Malen in verschiedenen Zeitperioden die Behauptung ausgesprochen: dass eben dies die Gottheit von allen creatürlichen Dingen unterscheide, dass alle die begrifflichen Unterschiede und Gegensätze, ohne welche die letzteren nicht zu sein, ohne welche sie wenigstens nicht als seiend vom menschlichen Verstand gedacht zu werden vermöchten, und dass unter ihnen auch der Gegensatz von Wesen und Dasein, das heisst eben, in unsere Ausdrucksweise übertragen, von Möglichkeit und Wirklichkeit, in Gott und für Gott, der in diesem Sinne als reine Wirklichkeit — *actus purus* — bezeichnet wird, nicht vorhanden sind oder keine Geltung haben.

Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas: auf diesen Ausspruch des Hilarius pflegen die scholastischen Theologen jenen ihren Lieblingssatz zurückzuführen, dass in Gott kein Unterschied sei zwischen *esse* und *essentia,* wie in den Geschöpfen, deren Natur eben darauf beruhe, dass in ihnen diese Gegensätze auseinandertreten, die in der Gottheit vereinigt oder vielmehr gar nicht als Gegensätze, gar nicht als begriffliche Unterschiede vorhanden sind. (Vergl. z. B. *Thom. Aq. Summ. Theol.* I, *qu.* 3, *art.* 4.) Was in der Sprache der scholastischen Philosophie *esse* heisst, dafür ist später das Wort *existentia* aufgekommen (§. 328), und so kann man von den Neuern jenen Satz häufig so ausdrücken hören, dass in Gott *essentia* und *existentia* Eins seien. *Essentia* aber ist Möglichkeit, *esse* oder *existentia* Wirklichkeit: darüber kann für den, der jene Sätze der scholastischen Philosophie und der nachfolgenden, sofern sie noch unter dem Einfluss der Scholastik steht, genauer betrachtet, kein Zweifel sein. Ist auch jenes Wort des Hilarius, auf das sie sich berufen, mehr im Sinne der platonischen, als der aristotelischen Philosophie gesagt, so wurzeln sie selbst doch, so wie sie in der ausgebildeten Scholastik des späteren Mittelalters vorgetragen werden, in der aristotelischen Lehre, nach welcher Gott reine Entelechie oder Energie ist, ohne die Voraussetzung einer Dynamis, welche nur in dem stofflichen Dasein (ἐν τοῖς ἐνύλοις) der Entelechie

naturgemäss vorangeht, nicht aber in dem stofflosen göttlichen. Daher auch bei Thomas der Satz: *in sempiternis non differt esse et Posse,* welcher vollkommen gleichbedeutend ist dem von der Identität des *esse* und der *essentia* in Gott. Bei den platonisirenden Kirchenlehrern der patristischen und der frühern mittelalterlichen Zeit, so wie auch bei den neueren, nicht mehr kirchlichen Platonikern des funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts, ist nur die Terminologie eine andere, die Sache aber dieselbe. Denn der Begriff der höchsten Einheit, von welcher nicht einmal das Sein, sondern an dessen Stelle ein Uebersein (*ὑπερεῖναι, superesse*) ausgesagt werden soll, lässt eben so wenig ein Auseinandergehen von Wirklichkeit und Möglichkeit zu, wie der *actus purus* der Aristoteliker, und überhaupt leidet dieser Gegensatz auf die Ideenwelt der platonischen Philosophie keine Anwendung. — Das deutsche Wort Wesen ist von der Wolff'schen und Kant'schen Philosophie zum Ausdruck der reinen Möglichkeit des Daseins (§. 328 f.) ausgeprägt. Die alten Mystiker geben ihm eine concretere Bedeutung; so namentlich Jak. Böhme; aber auch schon Meister Eckard: „Wesen ist ein erster Name, alles das gebrechlich ist, das ist Abfall von Wesen." Eben so ist es dort auch gemeint, wenn es von Gott heisst: „Er hat aller Creaturen Wesen in ihm, er ist ein Wesen, das alle Wesen in ihm hat."

414. In gleicher Weise ist solche Geltung dem Gegensatze von Wesen und Dasein oder von Möglichkeit und Wirklichkeit bisher auch von der jüngsten philosophischen Speculation, und, in Nachfolge derselben, von jener Theologie abgesprochen worden, welche sich rühmt, unabhängig von aller Speculation auf Grund der geschichtlichen Gottesoffenbarung den Begriff Gottes in der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls erfasst zu haben. Durch die wissenschaftliche Entwickelung beider ist aber jetzt klarer, als zuvor, der Widerspruch zu Tage gekommen, in welchem die Weigerung, diesem Gegensatze eine absolute Geltung auch für den Begriff der Gottheit einzuräumen, mit dem Inhalte der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, so wie mit dem Inhalte aller lebendigen religiösen Erfahrung überhaupt in sofern steht, als derselbe überall die Forderung mit sich bringt, Gott als lebendige Persönlichkeit zu denken und vorzustellen. Unsere eigene Darlegung hat, indem sie sich von dem durch sie selbst eingenommenen Standpunct aus mit jener Speculation auseinandersetzte, gezeigt, wie jene Weigerung, in aller früheren Theologie das offenbare Werk des philosophischen Dogmatismus, auch in ihr nur durch die noch nicht überwundenen Reste dieses Dogmatismus verschuldet ist (§. 269 ff. §. 314 ff.).

415. Zur Gleichsetzung der Momente von Potentialität und Actualität, von Wesen und Dasein oder Existenz in Gott steht die Unterscheidung der drei Glieder der göttlichen Dreieinigkeit, so wie wir sie geschichtlich in der als rechtgläubig geltenden Kirche vollzogen finden, in einem doppelten Widerspruch. Sie widerspricht derselben erstens, indem sie diese drei Glieder doch in der Einheit eines und desselben göttlichen Wesens (*essentia*, *οὐσία*) vereinigt bleiben lässt. Dies nämlich kann nach allen logischen und geschichtlichen Voraussetzungen dieser Lehre unmöglich anders verstanden werden, als so, dass diese Wesenseinheit sich zur Dreiheit der Hypostasen oder Personen wie Potenz zu Actus, wie Möglichkeit zu Wirklichkeit verhält. Sie widerspricht derselben aber auch zweitens durch ihre Bestimmung des wechselseitigen Verhältnisses der Hypostasen. Denn wenn sie den Sohn durch den Vater gezeugt werden, den Geist vom Vater, oder vom Vater und vom Sohn in Gemeinschaft ausgehen lässt: so bezeichnet sie damit, auch ohne es zu sagen, den Vater beziehungsweise als die Möglichkeit des Sohnes, und Beide als die Möglichkeit des Geistes. Sie setzt unter ihnen einen Unterschied der Relation, dessen Sinn offenbar auf der Voraussetzung des Unterschiedes der Modalitätskategorien beruht und ohne dessen Giltigkeit sich auf keine Weise würde halten lassen.

Die erste ausdrückliche Anwendung des Wortes *ὑπόστασις* bezieht sich überall auf den *λόγος προφορικός* im Gegensatze des *ἐνδιάθετος*; sie findet kein Bedenken darin, den Logos, bevor er noch Hypostasis ist, doch als schon seiend, nämlich der Möglichkeit nach seiend im Vater zu bezeichnen. Dagegen sträubt sich freilich der spätere kirchliche Wortgebrauch, aber dieses sein Sträuben ist nur eine leere Form. Der Sache nach giebt auch er das essentiale und potentiale Enthaltensein des Sohnes im Vater eben dadurch zu, dass er den Sohn vom Vater gezeugt werden lässt, und dass er die *essentia* von beiden, und vom Geiste obendrein, als eine und dieselbe bezeichnet. Man darf nur die Bedeutung, welche die scholastische Philosophie den Worten *essentia* und *esse*, die nachfolgende den Worten *essentia* und *existentia* im Allgemeinen beilegt, aufmerksam ins Auge fassen; und man wird keinen Augenblick darüber im Zweifel bleiben können, dass beide Gegensätze vollkommen Anwendung leiden auf das Verhältniss der Einheit und der Dreiheit in Gott; die Einheit ist seine *essentia*, die Dreiheit sein *esse* oder seine *existentia*. Eben so wenig aber wird man zweifeln können, dass der Sohn nicht der *essentia*, wohl aber dem *esse* oder der *existentia* nach vom Vater unterschieden ist, und eben so der Geist von Beiden.

416. Wenn ferner die Kirchenlehre, obgleich begrifflich unterscheidend zwischen der Einheit des göttlichen Wesens und der Dreiheit seiner Hypostasen, doch zugleich stets untersagt hat, solcher Unterscheidung eine reale Bedeutung beizulegen, in der Weise, dass dadurch, statt der Dreiheit, der Schein einer Vierheit in Gott entstehen würde: *) so kann uns dieser Ausspruch als ein Wink dienen über den näheren theologischen Gebrauch, den wir im ächten Sinne dieser Lehre von den Modalitätskategorien zu machen haben. Offenbar nur einen solchen werden wir nämlich dem Geiste der Kirchenlehre entsprechend finden können, der diese Kategorien zur Erklärung des trinitarischen Verhältnisses anwendet, der also von der Voraussetzung ausgeht, dass die Unterschiede, welche wir durch sie in der Gottheit zu setzen genöthigt werden, mit den inwohnenden Unterschieden der trinitarischen Momente zusammentreffen müssen, auf keine Weise aber sich neben ihnen und von ihnen unabhängig gelten machen dürfen. Es ist erlaubt, in der Weise, die sich bei dieser Auffassung ganz von selbst darbietet, auch den eben bezeichneten Widerspruch zu lösen. Die Kirche hat, wenn sie auch nach der Ausbildung ihres Trinitätsbegriffs dabei blieb, die Geltung des Unterschiedes von Wesen und Existenz, oder von Möglichkeit und Wirklichkeit für den Begriff der Gottheit in Abrede zu stellen, damit eben nur einer solchen Anwendung dieser Gegensätze wehren wollen, welche nicht von vorn herein in der trinitarischen Unterscheidung als selbstverständlich enthalten ist.

*) Unter denen, welche beschuldigt wurden, eine Vierheit in Gott gelehrt zu haben, befand sich auch Petrus der Lombarde, welcher zu dieser Beschuldigung den Anlass gegeben hatte durch seine Behauptung, dass die *essentia* Gottes weder zeuge, noch gezeugt werde. Der Anstoss, den man an diesem Ausspruche nahm, rührt nicht erst von dem späteren Nominalismus her, aus dessen Standpunct wir ihn unter Andern auch bei Luther bekämpft finden, sondern bereits der Abt Joachim hatte denselben gerügt (*Luther. Opp. Lat. ed. Jen.* I, *fol.* 469[b]). In der griechischen Kirche galt als Tritheist u. A. der Jakobit Damianus, welcher dem göttlichen Wesen eine von dem Sein des Vaters, Sohnes und Geistes unterschiedene ὕπαρξις zugeschrieben hatte. Auch die Lehre des Gilbert von Poitiers, deren wir oben gedachten (§. 411), kann hieher gezogen werden. — In der Indischen Religion ist es durch den Einfluss einer abstrusen Speculation geschehen, dass über dem männlichen Brahmâ, der ersten Person der Trimurti, noch ein neutrales Urwesen, ein Brâhma, hat Platz finden können; offenbar eine mythologische Bezeichnung jenes Absoluten der reinen Potenz, welches der

dogmatische Formalismus des christlichen Lehrbegriffs durch das Wort *essentia* hat ausdrücken wollen. Wir sehen an den angeführten Beispielen, dass es an Ansätzen zu einer ähnlichen Abirrung auch in der theologischen Speculation des Christenthums nicht gefehlt hat; und wir werden wohl nicht irren, wenn wir die hartnäckige Behauptung jener ihrem Wortverstande nach mit dem Trinitätsbegriffe so wenig übereinstimmenden negativen Sätze dem Instincte der Gegenwirkung gegen die Gefahr einer solchen Abirrung zuschreiben.

417. Wir, auf dem philosophischen Standpuncte, auf dem wir uns oben, theils in der Einleitung unseres Werkes, theils in der Ausführung des Beweises für das Dasein Gottes festgestellt haben, — wir sind, in Gott selbst einen Grund der Möglichkeit seines Daseins, einen Inbegriff der inwohnenden Bedingungen oder Bestimmungen dieser Möglichkeit von der Wirklichkeit seines Daseins als solcher zu unterscheiden, so berechtigt als genöthigt durch die metaphysischen Voraussetzungen, welche dieser Standpunct mit sich bringt. Solche Unterscheidung aber wird, zufolge des Verhältnisses, in welches derselbe Standpunct uns zu dem geschichtlichen Lehrbegriff der Kirche stellt, auch für uns nicht ausser Beziehung stehen dürfen zur Unterscheidung der trinitarischen Glieder des Gottesbegriffs. Die Verständigung über das Verhältniss dieser beiderseitigen Unterscheidungen wird uns, da es für die speculative Erkenntniss Gottes nichts Ursprünglicheres geben kann, als den Grund seiner Möglichkeit, am Sichersten den Weg zum wissenschaftlichen Verständniss des wahren Sinnes und Gehaltes der trinitarischen Unterscheidung bahnen.

418. Bereits aus der vorläufigen Kunde, die wir im Obigen (§. 393 ff.) über das Geschichtliche dieser Unterscheidung gewonnen haben, geht unzweifelhaft hervor, dass für Grund und Bedingung der Möglichkeit des göttlichen Daseins als solche der Ort oder die Stelle in dem ersten Gliede der Dreieinigkeit, in der Person oder Hypostasis des V a t e r s zu suchen ist. Denn zwischen diesem Gliede und den beiden anderen liegt ein Begriff der Zeugung und Geburt, ein Begriff des Ausgehens oder Ausgehauchtwerdens in der Mitte; Begriffe, die, wie auch ihre nähere Deutung ausfallen möge, in keinem Falle Anwendung leiden können auf jene Daseinsmöglichkeit als solche, indem vielmehr dieselbe in aller Weise als das schlechthin Ursprüngliche, und also weder Gezeugte oder Geborene, noch wie auch sonst Bedingte, Bewirkte oder Vermittelte zu denken ist.

419. In dieser Weise, wie hier gefordert, als Ort oder Sitz für den letzten Grund der Möglichkeit alles Daseins, des eigenen der

Gottheit so gut, wie des creatürlichen, oder mit anderen Worten, für die Urmöglichkeit, welche in Gott selbst, wenn nicht der Zeit, so doch dem Begriffe nach aller Wirklichkeit vorangeht, — in dieser auch von der kirchlichen Theologie, trotz der ihr selbst unklar gebliebenen Stellung zu diesem Begriffe kenntlich genug bezeichneten Weise ist die Gottheit des Vaters bereits seit der frühesten Entwickelung der Glaubenslehre, seit den ersten Anfängen und Versuchen einer wissenschaftlichen Trinitätslehre gefasst worden. Dass sie so gefasst worden ist: dafür giebt vor allem Andern das Wort Macht — *Potentia* — Zeugniss, insofern dasselbe, obgleich in seinem gewöhnlichen Gebrauch ein Prädicat der ganzen Gottheit und jeder einzelnen ihrer drei Hypostasen, doch zugleich schon in den ältesten Glaubensbekenntnissen der Christenheit als ein die Eigenthümlichkeit des Vaters als ersten Gliedes der Dreieinigkeit ausdrückendes Attribut behandelt wird.

420. Dass nämlich in jeder Macht eine Möglichkeit enthalten ist, dass die Macht ihrem wesentlichen Begriffe nach nichts Anderes, als eine Möglichkeit des Handelns oder Wirkens ist: dies ist für sich selbst klar. Es ist so klar, dass es auch von jenen Denkern zugestanden werden muss, die sich nicht dazu entschliessen wollen, die Wahrheit des Begriffs einer Möglichkeit anzuerkennen, welche der Macht, der sie inwohnt, vorangeht, indem sie zu jedem wirklichen Dasein sich als dessen Prius verhält, das, von der Möglichkeit Besitz ergreifend, eben dadurch zur Macht, das heisst, zum Herrn über die Möglichkeit wird. Nun aber finden wir in der kirchlichen Bezeichnung des Gottesbegriffs das Wort Macht, oder, was noch bezeichnender ist, wir finden das gleichgeltende Wort jener alten Sprachen, denen die reinere Abstraction des Begriffs der Möglichkeit noch nicht so geläufig ist, wie der unsrigen, an die Stelle gesetzt, wo die volle Wirklichkeit dieses Begriffs, die ja erst aus der Dreiheit seiner Glieder hervorgehen soll, noch gar nicht ausgesprochen ist. Wir werden daher, wenn wir sonst Grund haben, die Worte und Wortstellung solcher Formeln für sorgfältig ausgewählt zu halten, wohl nicht irren, wenn wir annehmen, dass damit in der That eine der göttlichen Wirklichkeit vorangehende, durch ihr Inwohnen ihr den Charakter der Macht ertheilende Urmöglichkeit hat ausgedrückt werden sollen.

Die Stellung des Begriffs der Macht, der Allmacht Gottes in der ältesten *regula fidei* und in unserem davon sich ableitenden aposto-

lischen Symbolum betreffend, so kann man für den Umstand, dass er dort als Attribut der Gottheit nur des Vaters, aber nicht auch des Sohnes und des Geistes eingeführt wird, allerdings die historische Erklärung geben, dass der Vatergott noch im Sinne des biblischen Wortgebrauchs als Gott schlechthin, als der ganze Gott gefasst wird. Doch wird, wer die Vorstellungen beachtet, die von der Gottheit des Sohnes schon in der ältesten Gemeinde Platz ergriffen hatten, leicht hindurchfühlen, dass auch dort solche Erklärung nicht ganz genügen will. Aber auch wenn man dieselbe für die früheste Zeit gelten lassen wollte, so würde sich noch die Frage aufdrängen, wie es hat geschehen können, dass auch in der nicänischen Formel diese, wenn man sich an den gewöhnlichen, oberflächlichen Wortsinn hält, offenbar unbequeme Stellung des Attributes der *potentia* hat beibehalten und zu einem Gegenstand der Anerkennung für die gesammte nachfolgende Kirchenlehre gemacht werden können. Es liegt ja doch am Tage, wie sehr durch eine ausschliessende Geltung dieses Prädicates vom Vater die Wesensgleichheit des Sohnes beeinträchtigt würde, welche festzustellen doch die hauptsächliche Absicht dieses Symbolums war. Das athanasianische Symbolum hat, im Interesse dieser Consubstantialität, das Attribut der Allmacht ausdrücklich auf die Personen des Sohnes und des Geistes zu erstrecken für nöthig oder rathsam erachtet; — hätten, so muss man sich wohl fragen, hätten nicht auch die früheren Formeln eine entsprechende Aenderung erfahren müssen, wenn ihr Sinn von vorn herein nur der angegebene gewesen wäre? — Ich meine, dass man bei genauerer Ergründung sowohl der vornicänischen Theologie, als auch ihrer speculativen Fortbildung in der nachfolgenden Zeit zu der Ansicht gelangen wird, dass in den Worten *Pater omnipotens*, welche in allen Gestalten der alten Glaubensbekenntnisse unzertrennlich sind, und von den meisten Recensionen unseres apostolischen Bekenntnisses mit schärfster Betonung im zweiten Artikel wiederholt werden, eine kaum versteckt zu nennende Beziehung liegt nicht auf die *opera ad extra*, die ja nach dem bekannten dogmatischen Grundsatz als *indivisa* behandelt werden sollen, sondern auf die *generatio* des Sohnes, und die *processio* des Geistes. Denn obwohl der Vater nicht im Sinne einer selbstbewussten Willensmacht als die Macht über Sohn und Geist bezeichnet werden kann, so liegt doch in dem Wesen des Vaters für sich allein die vollständige Möglichkeit der *generatio* des Sohnes, und entweder die vollständige, oder doch die e r s t e Möglichkeit der *spiratio* des Geistes. In diesem Sinne kann in Aussprüchen alter Kirchenlehrer jene Zeugung ausdrücklich der Allmacht des Vaters zugeschrieben werden (*Impossibile tibi nihil est, et genitum a te Filium omnipotentiae tuae virtute non ambigo. Hilar.*) Die nachfolgenden auf die Schöpfung des Himmels und der Erde bezüglichen Worte, welche gegen unsere Deutung nur dann etwas beweisen würden, wenn das Prädicat *omnipotens*, statt mit dem Worte *pater*, mit *creator* verbunden wäre, mag man dann mit in Kauf genommen haben, nachdem sie einmal in frühester Zeit, vor der Aus-

bildung des Trinitätsbegriffs, diese Stelle erhalten hatten. Auch für sie aber mindert sich die Unbequemlichkeit dieser Stellung erheblich, wenn man den in einem späteren Zusammenhange von uns zu erörternden Gehalt beachtet, welchen die biblische Anschauung, die jener alten Theologie noch in lebendiger Erinnerung gegenwärtig war, in die Vorstellung des „Himmels" und des „Unsichtbaren" hineingelegt hatte. — Eine Leugnung der Allmacht des Vatergottes erblickte das kirchliche Alterthum vorzugsweise in der Behauptung einer neben Gott in ursprünglicher Selbstständigkeit existirenden Materie (vergl. z. B. *Augustin. de Fid. et Symb.* 2); offenbar, weil dadurch, der Voraussetzung zuwider, dass in der Gottheit des Vaters der Inbegriff aller Daseinsmöglichkeit enthalten ist, ein zweiter Grund dieser Möglichkeit davon unabhängig gesetzt wird.

421. Der Wirklichkeit desjenigen Daseins gegenüber, welches durch sie oder aus ihr gesetzt wird, erscheint der Begriff der Macht oder realen Möglichkeit dem erkennenden Verstande in sofern als ein Negatives, als in ihm die Bestimmungen eben noch nicht gesetzt sind, welche dieses Dasein zu dem machen, was es in seiner Wirklichkeit ist. Weil für ihn alle Erkenntniss Gottes mit der Erkenntniss dieser Bestimmungen seiner Wirklichkeit angehoben hatte, die allein das Element seiner geschichtlichen Offenbarung ist, so hatte er von vorn herein jene Region des Gottesbegriffs, die jenseit dieses Elementes liegt, als das für sich Unerkennbare und Unbegreifliche bezeichnet (§. 398). Solche Bezeichnung ist, als Ausdruck des Gegensatzes zu der in den Personen des Sohnes und des Geistes erfolgenden Gottesoffenbarung, für die Person des Vaters, sofern dieselbe in ihrer Besonderheit nicht das Subject einer gleichartigen Offenbarung werden kann, stets in Kraft geblieben, der Erkenntniss unbeschadet, für die sich gerade in dieser tiefsten Region des Göttlichen eine eigenthümliche Quelle eröffnet hat.

422. Als das an und für sich Unergründliche, als der Urgrund oder Ungrund nicht blos der Welt, sondern der lebendigen, persönlichen Gottheit selbst, erscheint die Gottheit des Vaters, oder erscheint, genauer ausgedrückt, in der Gottheit des Vaters das, was dem Begriffe dieser Gottheit seinen eigenthümlichen, von den übrigen Momenten des Gottesbegriffs ihn unterscheidenden Inhalt giebt, erscheint mit anderen Worten eben jene uranfängliche Daseinsmöglichkeit, deren Inwohnung dem Vatergotte den Charakter der Macht ertheilt, in den Anschauungen der theosophischen Mystik. Unvermögend, wie diese Anschauungen es sind, das Absolute der reinen Vernunft in dem ihm

allein adäquaten Elemente des reinen Gedankens zu fassen, haben sie daraus die Vorstellung eines dunklen Hintergrundes gebildet, auf den als auf eine Folie die lichten und farbenhellen Bilder der Wirklichkeit aufgetragen sind, der innergöttlichen Wirklichkeit in den Personen des Sohnes und des Geistes so gut, wie der aussergöttlichen in der Schöpfung, in welche das lebendige Wesen und Selbst dieser zwei göttlichen Personen einströmt. Wenn indess zu dieser Vorstellung des Urgrundes in der tiefsinnigen Schauung eines Jakob Böhme sich die Vorstellung eines Spiegels gesellt, der in dem Urgrunde verborgen, den aufgehenden Strahl des wirklichen Gedankenlebens an sich zieht und zurückwirft: wer wollte dann in diesem sinnvollen Bilde die mächtig sich regende Ahnung verkennen, dass der Urgrund, dunkel, wie er dem Lichte gegenüber erscheinen muss, welches in der Wirklichkeit des Geisteslebens leuchtet, nichtsdestoweniger den Grund oder das wahre Wesen alles Erkennens und Bewusstseins in sich birgt.

Bereits oben (§. 411) gedachten wir der Art und Weise, wie das Absolute der reinen Vernunft, die reine Daseinsmöglichkeit, in den Anschauungen der vorchristlichen Religionen und der urchristlichen Gnosis vorkommt. Von diesen unterscheiden sich die hier erwähnten der späteren Mystik und Theosophie nur dadurch, dass ihnen durch die festgestellte trinitarische Terminologie von vorn herein die Grenze vorgezeichnet war, innerhalb deren sich dieser ihr Ausdruck halten musste. Es konnte seit der Ausbildung des Dreieinigkeitsbegriffs keiner dieser Lehren mehr einfallen, den dunklen Urgrund des Daseins hinter die trinitarischen Personen als etwas von ihnen Unterschiedenes zurückzustellen; zu deutlich war durch die Kirchenlehre bei aller Dürftigkeit ihrer eigenen Bestimmungen die Person des Vaters als die Stelle bezeichnet worden für diejenigen Momente des Gottesbegriffs, die unter allen Umständen nur als Voraussetzungen der göttlichen Offenbarung, nicht selbst als ein Offenbartes gelten können. Und so findet denn unter den verschiedenen theosophischen Systemen, und auch innerhalb der einzelnen Systeme nur darüber einiges Schwanken statt, ob der Begriff des Urgrundes geradehin als Eins mit der Person des Vaters, oder nur als etwas derselben Inwohnendes gefasst werden soll. Nicht leicht hat es eines dieser Systeme gewagt, die Einheit geradezu auszusprechen; aber noch weniger ist es irgendwo zu einer deutlichen Einsicht in den Unterschied beider Begriffe gekommen. Die kühneren unter diesen Systemen gehen dazu fort, den Urgrund als ein seiendes Nichts zu bezeichnen, in den Tiefen hinter dem, was sie und wir mit ihnen die Natur Gottes nennen. — Das tief sinnvolle Bild des Spiegels betreffend, durch welches Böhme den Begriff des Urgrundes auf eine der aufmerksamsten Beachtung würdige Weise erläutert hat („ausser

der Natur ist Gott ein Mysterium, versteht in dem Nichts, denn ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, das in Nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund"): so verweise ich auf die Abhandlung in Fichte's philosophischer Zeitschrift, Bd. 16, S. 182 f. Es ist dieses Bild, wie dort näher ausgeführt, die frappanteste Vorausnahme der Entdeckungen, welche nur die eigentliche Speculation, die ja ihren Namen eben von diesem Spiegel hat, durch ihre Forschung in den Tiefen des Urgrundes macht, die nur ihr, nicht jener unmittelbaren Intuition, die zuerst jenes Bild erschaut hat, offen stehen. Bilder von ähnlicher Bedeutung, gleich diesem die Urform ausdrückend, durch welche in dem selbst unbewussten und unpersönlichen Urgrunde Bewusstsein und Persönlichkeit bedingt wird, finden wir hin und wieder auch bei den Gnostikern und anderen Schriftstellern ähnlichen Charakters aus früherer und aus späterer Zeit; aber einem gleich prägnanten, in Sinn und Ausdruck gleich gelungenen, wie jenes Böhme'schen, erinnere ich mich nirgend begegnet zu sein.

423. Obgleich nämlich das schlechthin Dunkle oder Verborgene für die in der Weise der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft schauenden und vorstellenden Seelenkräfte des Menschen, an welche sich auch die göttliche Offenbarung in ihrer schöpferischen Unmittelbarkeit richtet; obgleich ferner nicht blos ein Dunkles oder Finsteres, sondern das Dunkel, die Finsterniss selbst in seinem Ansichsein, als das begriffsmässige Prius der Gottheit, ist dennoch der Urgrund nach seinem Fürsichsein, das heisst, so wie er in der Gottheit des Vaters enthalten oder aufgehoben ist, das schechthin Erkennbare oder Durchsichtige, ja das von vorn herein sammt der Totalität der ihm inwohnenden Formbestimmungen Erkannte und Gewusste. Er ist es nicht etwa nur beiläufig oder wie durch Zufall, indem zu ihm von Aussen eine Kraft des Denkens und Wissens hinzutritt und seiner Natur zuwider ihm eine Gewalt anthut, der er nicht zu widerstehen vermöchte. Er ist es kraft seiner eigenen Natur und Bestimmung, indem dieselbe eben in diesem Begriffe der Möglichkeit eines Denkens und Wissens gipfelt, das zu seinem nächsten und ersten Inhalte nothwendig ihn selbst, den Urgrund, oder jenes Absolute hat, dessen Wirklichkeit eben keine andere, als das nur durch ihn selbst bedingte, in jeder andern Beziehung aber schlechthin selbstständige und voraussetzungslose Denken und Wissen seiner selbst als des alleinigen Möglichkeitsgrundes aller Dinge und vorab der Gottheit ist.

424. In diesem Begriffe nicht des nur einfach seienden, und in diesem seinen Sein nicht nicht sein könnenden, sondern des in seinem Sein sich in einer Weise, die allerdings auch als nichtseiend

gedacht werden kann, auf sich selbst beziehenden, das heisst eben sich denkenden und wissenden, durch Denken und Wissen seiner selbst sich verwirklichenden Urgrundes kann es uns nicht schwer fallen, jenen Begriff wiederzuerkennen, der sich uns als das Ziel des ersten Stadiums der wissenschaftlichen Beweisführung für das Dasein Gottes, als die Errungenschaft des auch von uns so genannten ontologischen Beweises ergeben hat. Der Begriff des ersten Gliedes der Dreieinigkeit, in die Stelle eingefügt, die ihm in dem Zusammenhange angewiesen ist, in welchen wir durch den genannten Beweis uns haben einführen lassen, ist einer und derselbe mit dem Begriffe des Urwirklichen, des selbstbewussten Ursubjectes (§. 329). Dies und nichts Anderes hat offenbar auch die Kirchenlehre meinen können, wenn sie dieses erste Glied schon für sich, in begrifflicher Abgezogenheit von den anderen Gliedern, von denen sie jedoch eine reale Abscheidung auch ihrerseits für unmöglich erklärt, mit dem Namen einer Person bezeichnet, und ihm eine von den Persönlichkeiten des Sohnes und des Geistes unterschiedene Persönlichkeit zuschreibt.

Die im Gegenwärtigen — und nicht hier zum ersten Mal — gegebene Deutung des ersten Gliedes der kirchlichen Trinitätslehre macht, — dies wird man schon aus allem bisher Gesagten entnommen haben, — keinen Anspruch darauf, eine unmittelbar biblische zu sein; wohl aber tritt sie mit dem ernsten und entschiedenen Bewusstsein auf, eine kirchliche, oder vielmehr, die im allein wahren und giltigen Wortsinn einzig mögliche, allein berechtigte kirchliche zu sein. Eine biblische Deutung dieses Begriffs kann von der ächten Theologie gar nicht gesucht, gar nicht angestrebt werden, aus dem einfachen und naheliegenden Grunde, weil der Begriff selbst, um dessen Deutung es sich handelt, kein biblischer ist. Der Begriff des Vaters, des himmlischen Vaters, — was würde es helfen, es leugnen zu wollen? — ist im Munde Dessen selbst, der diesen Vater verkündigt hat, und im Munde seiner persönlichen Jünger ein anderer, als er in der Lehre der Kirche ist. Ist es ein Frevel, im theologischen Wortgebrauch von diesem Begriffe abgewichen zu sein, so hat die Kirche diesen Frevel zu verantworten. Ich meine aber gezeigt zu haben, dass schon in der göttlichen Offenbarung selbst, die es gar nicht will, dass man durch ihren Buchstaben sich beschränken lasse, die Ermächtigung, die Aufforderung zu dieser Aenderung des Wortgebrauchs enthalten ist. Ein wirklicher Frevel würde es sein, wenn man, um eine Uebereinstimmung des biblischen Wortgebrauchs mit dem kirchlichen zu erkünsteln, zu einer Deutung sich verleiten liesse, welche die widersprechenden Bestimmungen beider Vorstellungsweisen gewaltsam zu einem Begriff vereinigte, dem dann eben so sehr die historische Wahrheit abgehen müsste, wie die philosophische. Kirchlich dagegen nenne ich die von mir aufgestellte

Deutung im Allgemeinen um ihrer sogleich nachzuweisenden Uebereinstimmung mit den durch viele Jahrhunderte wiederholten Deutungen der angesehensten Kirchenlehrer willen. Ich nenne sie aber ausserdem auch noch die kirchlich einzig mögliche, aus dem Grunde, weil es schlechterdings keine andere Möglichkeit giebt, dem kirchlich festgestellten Ausdruck, dass der Vater als eine besondere Persönlichkeit, eine zweite Person zeugend, eine dritte aushauchend, in der dreipersönlichen Einheit des göttlichen Wesens enthalten ist, einen vernünftigen Sinn abzugewinnen, nachdem die Kirche durch ihre Verwerfung des Sabellianismus und des Arianismus die einfacheren, mehr auf der Oberfläche liegenden Deutungen ausgeschlossen hat, bei denen sich der gemeine Verstand wohl würde haben zufrieden geben können. Das Wort *Persona*, von der lateinischen Kirche dem griechischen ὑπόστασις als äquivalent substituirt und zu einer Zeit in den kirchlichen Wortgebrauch eingeführt, da seine ursprüngliche Bedeutung schon zurückgetreten war und der bekannten Definition Platz gemacht hatte: *Persona* sei *rationalis naturae individua substantia*, kann in seiner Anwendung auf die Gottheit des Vaters nichts Anderes ausdrücken sollen, als eben dies, dass die allgemeine Form der Persönlichkeit, Vernunft und Selbstbewusstsein, schon in ihr gesetzt ist, auch unabhängig von den Bestimmungen, die in den zwei anderen Gliedern des Trinitätsbegriffs hinzukommen. Stammt auch der trinitarische Gebrauch dieses Wortes überhaupt nicht ursprünglich aus der Vorstellung, welche sich in dieser Definition ausspricht, so hat er sich ihr doch mit Bequemlichkeit anschliessen können; freilich nur in der Voraussetzung, dass unter „Substanz“ nicht in der Weise jenes psychologischen Realismus, dem auf physikalischem Gebiet der Atomismus entspricht, ein ruhendes, sich hinter seinen Thätigkeiten nur verbergendes, nicht in ihnen offenbarendes Etwas, ein gegen alle seine Thätigkeiten und Zustände gleichgiltiges Seelending verstanden wird, sondern dass eben das in dem perennirenden Acte des Denkens sich selbst setzende Bewusstsein die *individua substantia* ist. Der Begriff einer Urpersönlichkeit, welche nur in diesem Bewusstsein ihren substantiellen Inhalt hätte, ist an sich selbst kein widersinniger. Er ist sogar, wie wir in dem Beweise für das Dasein Gottes gesehen haben, ein nothwendig erster Gedanke für jeden, der von der Metaphysik an die Theologie herankommt, oder der sich des specifischen Inhaltes der Welterfahrung, auch der eigenthümlich religiösen, so lange zu entschlagen versteht, bis er die metaphysischen Voraussetzungen des Gottesbegriffs, und den Gottesbegriff selbst, so wie er aus diesen Voraussetzungen hervorgeht, in seiner Reinheit gedacht hat. Dem wissenschaftlichen Bedürfniss, diesen möglichen Gott der reinen Vernunft (*philosophorum Deus*, wie Tertullian den „Vater“ nennt) von dem wirklichen Gotte der religiösen Offenbarung zu unterscheiden, und so zu unterscheiden, dass zugleich sein Begriff sich im Begriffe des Letzteren als eingeschlossen darstellt, ist die Verdoppelung und Verdreifachung des Terminus Person in seiner Anwendung auf die Gottheit zu Hilfe

gekommen; und eben dieses Bedürfniss dient uns jetzt zu ihrer Rechtfertigung.

425. Dem Begriffe des Ursubjectes, dieses so zu sagen noch rein ontologischen oder metaphysischen, obwohl darum nicht in der Weise einer ontologischen oder metaphysischen Kategorie nur seienden, nicht existirenden Gottes, entsprechen so vollständig, als auf dem noch so unvollkommen über die metaphysische Grundbedingung alles Daseins verständigten Standpuncte der alten kirchlichen Theologie dies nur irgend möglich war, die Bezeichnungen, welche die philosophischen Lehrer schon der griechischen, insbesondere aber seit Augustinus der lateinischen Kirche von dem Wesen des Vatergottes in seinem Unterschiede von den Gottheiten des Sohnes und des Geistes gegeben haben. Der Begriff der reinen Vernunft (*Νοῦς, Intellectus*) ward, nach dem Vorgange schon einiger älteren Lehrer der alexandrinischen Schule,*) insbesondere durch Gregor von Nyssa (§. 406) dazu ausgeprägt, wie in dem menschlichen Geiste die einheitliche Grundform, durch die alle über die blosse Sinnlichkeit hinausgehende Verstandes- und Willensthätigkeit bedingt ist, so in dem göttlichen die allgemeine substantielle Voraussetzung des Logos und des Pneuma zu bezeichnen. Genau dieselbe Bestimmung und keine andere hat in der Trinitätslehre des Augustinus der Ausdruck Gedächtniss, *Memoria*, wie paradox derselbe auch, dem gewöhnlichen psychologischen Wortgebrauche gegenüber, nicht nur dem der Neueren, sondern auch schon dem der Alten, erscheinen mag.

*) Aeusserungen, wie: *υἱὸς τοῦ Νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος* und ähnliche, finden sich schon bei Clemens, desgleichen bei dem alexandrinischen Dionysius u. A., und auch Athanasius steht dieser Auffassung durchaus nicht fern.

426. Gedächtniss nämlich, oder bestimmter Urgedächtniss, — *memoria principalis:* — so nennt Augustinus auch im anthropologischen Zusammenhange den ursprünglichen, von keiner sinnlichen Erfahrung abhängigen Besitz der reinen Denkbegriffe, welcher nach ihm, und nach der übereinstimmenden Voraussetzung aller speculativen Theologen der christlichen Kirche, das anerschaffene, auch durch den Sündenfall nicht verloren gegangene Ebenbild (*εἰκών, imago*) der Gottheit in der Seele des Menschen ausmacht. Auf die Voraussetzung solches Urbesitzes begründet, durch welchen, wie er aus gründlicher Einsicht zu bemerken nicht unterlässt, auch der gedächtnissmässige Besitz des Erworbenen in alle Wege für die menschliche Seele bedingt und ermöglicht wird, gilt ihm der Begriff des

Gedächtnisses als unmittelbar Eins mit dem Begriffe dieser Seele selbst, und ganz in demselben Sinne will er auch die Gottheit des Vaters als eines und dasselbe mit dem reinen Wesen, mit dem einfachen gediegenen Selbst der Gottheit betrachtet wissen.

Die Hauptstelle des Augustinus über die Bedeutung des Gedächtnisses in allgemein psychologischer oder anthropologischer Beziehung ist die Ausführung dieses Begriffs im zehnten Buche der Confessionen, vom achten Capitel an; dieselbe dient wesentlich zum Verständniss der theologischen Bedeutung, welche diesem Begriffe in den Büchern über die Dreieinigkeit angewiesen wird. *Memoria principalis* ist bereits dort etwas ganz Anderes, als das Gedächtniss im gewöhnlichen psychologischen Wortsinne, namentlich auch im Sinne der aristotelischen Psychologie, welche in der *μνήμη* ganz nur eine sinnliche Kraft erkennen will. Es ist nicht sowohl eine besondere Seelenkraft, als vielmehr die Seele selbst, aber freilich nur, was Augustinus ausdrücklich zu erinnern nicht für nöthig findet, aber was aus dem Zusammenhange seiner Darstellung von selbst sich ergiebt, die vernünftige, die menschliche Seele, insofern diese das, was sie ist, nur ist durch das ursprüngliche Inwohnen jener Grundformen des Daseins, durch die alle Möglichkeit des Erkennens und des Bewusstseins bedingt wird. Als Beispiel dieser Formen, welche nicht durch die Sinne in die Seele gekommen sind, und ihr daher nicht abbildlich, sondern urbildlich inwohnen (*non imagines earum, sed ipsae*), liebt Augustinus sowohl dort, als anderwärts, die mathematischen anzuführen, die reinen Zahl- und Maassbestimmungen. Der allgemeine Ausdruck aber, dessen er sich für sie alle bedient, ist: *rationes;* ein Wort, welches er um so mehr mit Vorliebe braucht, als er in dasselbe die Andeutung hineinlegen kann, dass sie es sind, diese Formen, was die Vernunft zur Vernunft, den Verstand zum Verstande macht. Der Ausdruck *memoria*, auf diesen Urbesitz der reinen Vernunftwahrheiten bezogen, mag eine zurückgebliebene Spur von Augustins früherem platonischen Standpunct sein, welcher den Glauben an eine zeitliche Präexistenz der Seele einschloss, und mit demselben die Annahme, dass dasjenige Wissen, welches in der menschlichen Seele einer anderen Quelle, als der sinnlichen Erfahrung entstammt, einer Wiedererinnerung des im vorirdischen Leben Erschauten angehört. Wir erfahren zwar durch Augustinus selbst, dass jene Meinung für ihn später unter dem Einflusse des Christenthums der Einsicht gewichen war: „dass des vernünftigen Geistes Natur vielmehr als so beschaffen zu denken ist, dass er, durch einen natürlichen Zusammenhang nach Anordnung des Schöpfers den unwandelbaren Vernunftwesen verknüpft (*rebus non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus*), dieselben in einem eigenthümlichen, körperlosen Lichte erblickt“ (*de Trin.* XII, 24, vergl. *Retract.* I, 8, 2). Aber die Beibehaltung jenes Wortes scheint sich dem durch sein Christenthum doch keineswegs der platonischen Grundanschauung entfremdeten Denker

durch die Einsicht empfohlen zu haben, dass in der menschlichen Seele auch das, was wir, wenn wir genau sprechen, allein mit dem Namen des Gedächtnisses bezeichnen wollen, nämlich die Kraft des Behaltens empirischer Kenntnisse in einem verständig geordneten Zusammenhange, — wohl zu unterscheiden von dem rein sinnlichen Reproductionsvermögen der Vorstellungen, welches auch die Thiere besitzen, — wesentlich an jenem Ursprünglicheren hängt, dem apriorischen Besitze einer Vernunftform für den Zusammenhang des Empirischen, welche diesen Zusammenhang darstellt, eben so sehr, wie er im Sein, als wie er im Erkennen ist (vergl. *de Trin.* XII, 2). Wie von dem menschlichen Gedächtniss, sofern es auf dem übertragenen Besitze jener Vernunftform beruht, ausdrücklich gesagt wird, dass es die Seele selbst ist (*Confess.* X, 14. 16. 17): auf ganz entsprechende Weise wird sich von dem ursprünglichen, durch nichts Aeusseres bedingten Besitze dieser Urform, wird sich also von der *memoria principalis* oder, was gleichviel, von dem *intellectus* der Gottheit sagen lassen, dass er das reine Wesen Gottes selbst, und als solches das Wesen aller Dinge ist (*intellectus, in quo omnia, vel ipse potius omnia. de Ord.* II, 26). Für diesen Satz wird man besonders zahlreiche Belegstellen in den älteren platonisirenden Schriften des Augustinus antreffen; aber auch noch die Bücher von der Dreieinigkeit stellen (namentlich das neunte Buch) die erste Person der Dreieinigkeit ausdrücklich mit demjenigen in Parallele, was in der menschlichen Seele *mens ipsa* heisst.

427. *Memoria* und *Potentia:* dies sind die zwei Worte, mit denen wir seit Augustinus von allen wissenschaftlichen Theologen des christlichen Alterthums und Mittelalters, noch bis über das Zeitalter der Reformation hinaus fast ohne Ausnahme die Person oder Hypostasis des Vatergottes bezeichnet finden, so oft sie es unternehmen, über den Inhalt des Gedankens, den die Kirchenlehre in den Begriff dieses ersten Gliedes der Dreieinigkeit gefasst hat, in einer Weise, die nicht geradezu nur eine einfache Wiederholung der kirchlichen Formeln enthält, Rechenschaft zu geben. Wir sind daher berechtigt, die Lehre, die in diesen Worten enthalten ist, als eine solche zu betrachten, der auch geschichtlich die kirchliche Anerkennung nicht abgeht. Es erläutern sich aber in diesem ihrem so beharrlichen Wechselgebrauch beide Worte einander gegenseitig. Durch sie beide nämlich wird nichts Anderes bezeichnet, als die in dem ruhenden, selbstbewussten Besitze einer idealen Welt, die in stiller Ewigkeit und wandelloser Sichselbstgleichheit die allgemeinen Grundformen des Daseins umschliesst, enthaltene Macht oder Möglichkeit realer, lebendiger Geistesbethätigung in allen den Formen und Gestalten, welche der Begriff des Geistes und seiner Freiheit mit sich bringt.

Obgleich Augustinus dem Worte *memoria* nicht eine eigentliche, nur, nach seiner Methode anthropologischer Analogien (§. 409), eine tropische Bedeutung für das erste Glied der göttlichen Dreieinigkeit beizulegen wagte: so ist dasselbe nichtsdestoweniger ein *terminus solennis* zwar nicht der öffentlichen Kirchenlehre, wohl aber jener Theologie geworden, welche wir als einen eben so berechtigten Ausdruck für die wahre Ueberzeugung der Kirche anzusehen berechtigt sind, als die öffentliche Lehre selbst. Sein Gebrauch zum Behuf der ausdrücklichen Unterscheidung der ersten trinitarischen Person von den beiden anderen ist ein noch allgemeinerer, als der Gebrauch des Wortes *potentia,* wiewohl wir auch das letztere namentlich von den mittelalterlichen Theologen seit Abälard vielfach zu diesem Behufe angewendet finden. In der That auch verdient das Wort *memoria* den Vorzug, insofern es auf der einen Seite ausdrücklicher und unzweideutiger die Form des Bewusstseins hervorhebt, in welcher das Mögliche umschlossen ist, auf der anderen die directe Beziehung auf den Begriff des Willens noch nicht einschliesst, welche man in den Begriff der Macht gleich ursprünglich hineinzulegen pflegt. — Nicht unbemerkt darf indess die Collision bleiben, in welche sich die Anhänger des Aristoteles unter den Scholastikern durch den trinitarischen Gebrauch des Wortes *memoria* mit der aristotelischen Definition des Gedächtnisses setzten, welche sie im psychologischen Zusammenhange beibehielten (vergl. z. B. die Schrift des Albertus *de memoria et reminiscentia* I, 2, *p.* 53 *ed. Jammi*). Dieser Umstand, und daneben noch die Verwickelung mit dem aristotelischen Gegensatze von *νοῦς παθητικός* und *ποιητικός* (— der erstere wird unter dem Namen des *intellectus possibilis* nicht selten mit der *memoria* verwechselt, so wie, ihm gegenüber, der *intellectus universaliter agens* mit der *intelligentia*), veranlasst in dem Wortgebrauche der grossen Scholastiker des späteren Mittelalters manche Schwankungen; aber an dem wesentlichen Sinne der augustinischen Theorie haben sie sich dadurch eben so wenig irre machen lassen, wie ihre Vorgänger durch Schwierigkeiten anderer Art, die auf keinem älteren philosophischen Standpuncte ganz ausbleiben, da eigentlich erst der vollständig über sich selbst aufgeklärte Standpunct unserer neuesten Philosophie eine ganz klare und vollständige Durchführung der trinitarischen Theorie ermöglicht. Uebrigens sind diese Scholastiker allerdings die letzten kirchlichen Theologen, welche dem ersten Gliede des Trinitätsbegriffs im Sinne der augustinischen Fassung eine näher eingehende Behandlung zuwenden. Ihre Nachfolger behalten zwar, insofern sie sich dieser Fassung noch anschliessen (§. 406), die Terminologie auch in diesem Puncte bei; aber man bemerkt, dass der Sinn derselben ihnen allmälig fremder wird.

428. In der so als Ursubject, als reine Vernunft oder reines Ich gefassten Persönlichkeit des Vatergottes ist, völlig unabhängig von

den aus ihr sich erst emporhebenden göttlichen Wesenheiten des Sohnes und des Geistes, an und für sich schon eine Welt, ein Universum enthalten (*κόσμος νοητός*, *mundus intelligibilis*), die Welt der reinen Gedankenwesen (*νοητά*, *intelligibilia*) oder der ewigen und nothwendigen Wahrheiten (*veritates aeternae et necessariae*). So wurde diese Welt schon in der alten kirchlichen Lehre bezeichnet, in der griechischen sowohl, als namentlich auch in der des Augustinus, welcher eben so, wie seine hellenischen Vorgänger, in ihrem Begriff den Begriff jener Welt der Ideen wiederfand, welche im vorchristlichen Alterthume das grosse Thema der Platonischen Philosophie ausgemacht hatte, und von dort auch auf die Philosophie des jüdischen Hellenismus sich übertragen hatte.

429. Wie jedoch bei Platon der Begriff des persönlichen Gottes nur in unklarer Ahnung vorhanden, die trinitarische Unterscheidung aber, durch welche sich für die strengere Speculation die wissenschaftliche Fassung dieses Begriffs vermittelt, noch nicht vollzogen ist: so finden wir in den Begriffen, die er von der Ideenwelt aufstellt, die Elemente noch ungeschieden, welche die auf diese Unterscheidung sich begründende Gotteslehre des Christenthums zwischen den Gliedern der göttlichen Dreieinigkeit vertheilen muss. Dem entsprechend blieb auch bei den Lehrern der griechischen Kirche und vielfach bei denen der lateinischen der Begriff der intelligiblen Welt noch ganz in jener Weise des Platon mit Anschauungen vermischt, deren Inhalt nicht der Sphäre des reinen Gedankens, sondern der zeugenden und schaffenden Thätigkeit des Geistes angehört, weshalb es dort auch nicht dazu kam, diese Welt mit der Ausdrücklichkeit, wie ihr Begriff es fordert, wenn er rein gefasst wird, der Gottheit des Vaters zuzutheilen. Dagegen ist bei Augustinus diese Unterscheidung, welche dort noch fehlt, in der That vollzogen, und aus dem Begriffe der platonischen Ideenwelt der Begriff eines doppelten vorcreatürlichen Universum, das eine der Gottheit des Vaters, das andere der Gottheit des Sohnes zugehörend und entsprechend, hervorentwickelt.

430. „Das Gedächtniss schliesst eine Unzahl von Verhältnissbestimmungen, von Gesetzen der Zahlen und der Maasse in sich, deren keines ein körperlicher Sinn ihm eingedrückt hat. Denn sie haben weder Farbe noch Geruch, noch Geschmack, noch sind sie dem Tastsinn vernehmlich. Ich habe die Klänge der Worte vernommen, durch welche sie bezeichnet werden, wenn von ihnen gesprochen wird, aber

sie sind etwas Anderes, als diese Klänge. Ich habe die Linien der Zeichner gesehen, fein wie Spinngewebe, aber sie selbst, die Linien, sind andere, sie sind Abbilder dessen, was das fleischliche Auge mir zugeführt hat. Es kennt sie ein jeder, der ohne irgend einen Gedanken eines Körpers, welcher es auch sei, sie innerlich geschaut hat. Aber ob durch Bilder oder nicht, wer möchte es wohl sagen? Ich nenne nämlich den Stein, ich nenne die Sonne, während die Dinge selbst meinem Sinne nicht gegenwärtig sind; im Gedächtnisse sind mir eben nur ihre Bilder zur Hand. Ich nenne dagegen die Zahlen, mit denen wir zählen, und nicht ihre Bilder, sondern sie selbst sind da in meinem Gedächtniss. Ich nenne das Bild der Sonne, und es ist da in meinem Gedächtniss; nicht das Bild dieses Bildes, sondern es selbst, das Bild, rufe ich zurück; es selbst ist mir in der Erinnerung gegenwärtig. Ich nenne das Gedächtniss, und erkenne das an, was ich nenne. Und wo erkenne ich es an, wenn nicht im Gedächtnisse selbst? Ist etwa auch das Gedächtniss nur durch sein Bild sich gegenwärtig, und nicht durch sich selbst?"

431. Mit den hier angeführten Worten des zehnten Buches seiner Selbstbekenntnisse (Cap. 12. 15), denen viele gleich oder ähnlich lautende seiner Schriften zur Seite gestellt werden können, *) hat Augustinus aus der unklaren Mischung des platonischen Ideenbegriffes den Bestandtheil ausgeschieden, welcher den Inhalt der reinen Vernunft als solcher, der göttlichen in ganz entsprechender Weise, wie der menschlichen bezeichnet. Das Gedächtniss, von dem er spricht, ist eben nichts Anderes, als, wie schon bemerkt, diese Vernunft selbst, und sein Inhalt die reine metaphysische und mathematische Daseinsmöglichkeit, das absolute Prius nicht allein des menschlichen, sondern auch des göttlichen Geistes. Die Bezeichnung, welche von diesem Inhalt Augustinus giebt, ist zwar keine vollständige, denn eine vollständigere ist erst durch die speculative Wissenschaft der neuern Zeit ermöglicht worden. Aber sie ist, so weit sie reicht, eine wahre. Sie lässt den Inhalt der reinen göttlichen Vernunft als jenes Absolute erkennen, ohne das kein Dasein überhaupt denkbar, durch das aber das erste Dasein, dies nämlich ist eben die göttliche Vernunft, vollständig das ist, was es ist.

*) Z. B. *de Trin.* IX, 12: *In illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus.*

Der Begriff der Ideenwelt leidet sowohl bei Platon selbst, als auch in einer oder der andern Weise bei den Platonikern aller Zeiten und Schulen, an einem Doppelsinn. Es ist derselbe Doppelsinn, dessen sich Augustinus anklagt, wenn er (*Retractat.* I, 3, 2) von sich sagt, dass er, irre geführt durch Platon, ehemals die intelligible Welt mit dem Reiche Gottes verwechselt habe. Die Einsicht in diesen Irrthum hat, nachdem er sie gewonnen, den grossen Kirchenlehrer keineswegs dazu verleiten können, den Begriff selbst aufzugeben, welcher der Gegenstand des Irrthums war. Mit einem Vorbehalt nur in Betreff des Wortes, welches er um des daran sich knüpfenden Misverständnisses willen lieber will vermieden wissen, fährt er fort, von der intelligiblen Welt zu lehren: „dass sie ist, und dass sie die ewige und unveränderliche Vernunft selbst ist, durch welche Gott die Welt gemacht hat, und die man nicht verleugnen kann, ohne von Gott zu behaupten, dass er in vernunftloser Weise, ohne zu wissen, was er thut, gethan habe, was er that.“ In einer frühern Schrift (*de div. quaest.* 46), welche der Ideenlehre mit der Bemerkung gedenkt, dass sie nicht als eine Erfindung Platons betrachtet werden dürfe, sondern so alt sei, als die höhere Erkenntniss überhaupt im menschlichen Geschlecht, hatte Augustinus das Wort „Ideen“ durch *rationes* übersetzt, und folgende Betrachtung daran geknüpft. „Wer wollte wagen, von Gott zu sagen, dass er grundlos (*irrationabiliter*) alle Dinge geschaffen habe? Kann aber dies nicht mit Recht gesagt oder gemeint werden: so folgt, dass Alles nach Gründen (*ratione*) geschaffen ist; und nicht nach gleichen Gründen Mensch und Pferd, denn dies anzunehmen wäre widersinnig. Das Einzelne also ist nach eigenthümlichen Gründen geschaffen. Diese Gründe aber: wo ist zu glauben, dass sie sind, wenn nicht in dem eigenen Geiste des Schöpfers? Er blickt ja doch nicht auf irgend etwas ausser sich, um hienach anzuordnen was er geordnet hat; dies anzunehmen wäre Lästerung. Wenn also diese Gründe der zu schaffenden oder geschaffenen Dinge im göttlichen Geiste enthalten sind, und im göttlichen Geist nichts enthalten sein kann, als Ewiges und Unveränderliches, diese Urgründe (*rationes principales*) der Dinge aber von Platon Ideen genannt werden: nun so sind nicht nur die Ideen, sondern sie sind wahr, weil sie ewig und wandellos beharren; durch ihre Theilnehmung wird bewirkt, dass da ist, was ist, wie es auch ist.“ — Wenn wir hier das Wort *ratio* durch „Grund“ übersetzt haben: so ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die im alten Gebrauch desselben vorherrschende Bedeutung keineswegs nöthigt, hier an positiv bestimmende Gründe für einzelne göttliche Willensbestimmungen, an Zwecke oder Endursachen zu denken. *Ratio* ist Verhältniss, Verhältnissbestimmung, und als solche ein wesentlich Formales, wie denn auch ausdrücklich dort das Wort *formae* für jene idealen *rationes* gebraucht wird. Und so können den unter jenen „uranfänglichen Formen oder feststehenden und unwandelbaren Gründen der Dinge, welche selbst nicht gemacht sind, und darum ewig und gleich-

bleibend in der göttlichen Vernunft, nach denen alles geformt wird, das da entsteht und vergeht, während sie selbst weder entstehen noch vergehen," gar wohl eben jene rein metaphysischen und mathematischen Verhältnissbestimmungen gemeint sein, die in jener ausführlichern Auseinandersetzung der Confessionen als Inhalt der *principalis memoria* — dort zunächst der menschlichen, nicht ausdrücklich der göttlichen - bezeichnet sind; wiewohl ein gewisser, nicht vollständig zur Klarheit gebrachter Doppelsinn in der angeführten Stelle allerdings nicht zu verkennen ist. Eben diese Verhältnissbestimmungen wären demzufolge denn auch die „Wahrheiten, die da bleiben würden, auch wenn die Welt unterginge" (*Soliloq.* II, 2), die „ewige Wahrheit, aus welcher (— doch nicht in der Weise eines Stoffes, würden wir dann nothwendig hinzudenken müssen) alles Zeitliche gemacht ist, und in der wir mit dem Blicke des Geistes die Form anschauen, nach der wir geschaffen sind und nach der wir, sei es in uns oder in den Körpern, auf wahre und rechte Weise etwas zu Stande bringen" (*de Trin.* IX, 12). Auch im Zusammenhange der letztern Stelle ist freilich (Cap. 11) noch Manches zum Begriff der „ewigen Wahrheit" gerechnet, was nicht blosse Verhältnissbestimmung ist. Um so reiner kommt dagegen der Begriff dieser Wahrheit im 12. Buche desselben Werkes zu seinem Rechte, wo als Maassstab des Urtheils über alles Körperliche jene *rationes incorporales et sempiternae* bezeichnet werden, deren Unwandelbarkeit für ihre Erhabenheit über den menschlichen Geist bürgt, indem es (Cap. 2) von ihnen heisst: *judicamus de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit.* — Nach diesen und nach einer nicht unbeträchtlichen Anzahl ähnlicher Stellen, unter denen die des von uns angeführten zehnten Buches der Confessionen sich vor den meisten andern durch Deutlichkeit, Schärfe und Ausführlichkeit auszeichnen, haben wir den Grad von Klarheit zu beurtheilen, bis zu welchem Augustinus sich diesen Begriff der intelligiblen Welt, der für die gesammte Gotteslehre von so durchgreifender Wichtigkeit ist, entwickelt hatte. Es wäre zu viel gesagt, wenn wir behaupten wollten, dass er auch nur im allgemeinen Ausdruck ganz das Richtige getroffen habe. Dazu würde gehören, dass er vor Allem den Gegensatz mit voller Bestimmtheit ausgesprochen hätte, der zwischen den in der ewigen Vernunft der Gottheit ruhenden reinen Gedankenwesen oder ewigen und nothwendigen Wahrheiten als solchen, und den lebendigen Gedanken Gottes besteht, durch welche sie erst zu geistiger Wirklichkeit gelangen, zu einer solchen, die allerdings von der reinen Wahrheit, der abstract logischen, metaphysischen und mathematischen zu unterscheiden, und doch nicht mit jener Wirklichkeit zu verwechseln ist, welche, sei es in der geistigen Weise einer inneren, oder in der zugleich materiellen einer äusseren Schöpfung, auch die Erfüllung der Leere jener reinen Gedankenwesen enthält. Zu dieser Unterscheidung aber ist es bei Augustinus nicht gekommen. Er ward daran durch seine irrthümliche, noch im Nachfolgenden näher von uns zu beleuch-

tende Fassung des Gottesbegriffs im Allgemeinen verhindert, welche, durch das ihm zugeschriebene Prädicat zeitloser Ewigkeit und Unveränderlichkeit, denselben doch wieder mit dem Begriffe der reinen Vernunftwahrheit in Eins zusammenfallen liess, und damit auch ein festes, mit sich selbst in vollkommener Uebereinstimmung stehendes Bewusstsein über den Unterschied dieser Wahrheit von dem Inhalte, der dem Leben der Gottheit erst in der Person des Sohnes zuwächst, unmöglich machte. Demungeachtet wird man nicht in Abrede stellen, dass ein Fortschritt über die Gestalt hinaus, welche die Ideenlehre bei Platon und den Neoplatonikern hat, allerdings geschehen ist, und dass dieser Fortschritt mit der speculativen Trinitätslehre des Augustinus und namentlich mit seiner Fassung des ersten Gliedes der göttlichen Dreieinigkeit im engen Zusammenhange steht.

432. Wie in den zuvorerwähnten Puncten, so hat auch in diesem für die Grundlage des wissenschaftlichen Gottesbegriffs entscheidenden, Augustinus für die kirchliche Theologie im Mittelalter und noch über das Mittelalter hinaus den Ton angegeben. Die reinen Vernunftbegriffe oder Gedankenformen, die ewigen und nothwendigen Wahrheiten: sie werden als wesentliche Inhaltsbestimmungen jenes göttlichen Urgedächtnisses, dem seine Stelle im Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit eben dadurch erst gesichert ist, von allen den Lehrern der Kirche anerkannt, die im Wortsinne des Mittelalters dem Realismus, das heisst dem Intellectualismus oder Idealismus huldigen. Durch den Nominalismus der späteren Jahrhunderte des Mittelalters zurückgedrängt, haben sie zwar in der Glaubenslehre der Reformatoren nicht den ausdrücklichen Platz behauptet, welchen die frühere Theologie und grossentheils noch die gleichzeitige und spätere ihnen angewiesen hat. Gegenstand ausdrücklicher Verleugnung ist jedoch in der protestantischen Kirchenlehre nur der platonische Begriff von den Ideen und Weltbildern, insofern derselbe für seinen Inhalt noch eine andere Bedeutung, als nur die rein formale oder logisch-metaphysische in Anspruch nimmt.

Durch die ganze Geschichte der Philosophie zieht sich die doppelte Strömung jener zwei grossen Grundlehren, der intellectualistischen, welche die Möglichkeit und das wirkliche Vorhandensein einer reinen, von der Erfahrung unabhängigen Vernunfterkenntniss behauptet, und der empiristischen, welche sie leugnet. Die erstere pflegt man häufig auch mit dem Namen des Idealismus zu bezeichnen; doch ist dieses Wort ein mehrdeutiges, da es auch für ganz empiristische Lehren gebraucht wird, wenn sie das Dasein sinnlicher Gegenstände nur innerhalb der sinnlichen Empfindung, welche dem Verstande das Bewusstsein solcher Gegenstände vermittelt, aber nicht ausserhalb

der Empfindung gelten lassen, wie z. B. das System des Berkeley. Dagegen werden andere Lehren von dieser Bezeichnung ausgeschlossen, welche doch unzweifelhaft der intellectualistischen Seite angehören, z. B. die des Aristoteles und des Spinoza. Den Gegensatz zum Idealismus bezeichnet im neueren philosophischen Wortgebrauche der Ausdruck Realismus. Eben dieses Wort bedeutet aber in der mittelalterlichen Philosophie bekanntlich die Lehre, welche die Realität und Wahrheit der Allgemeinbegriffe bejaht, und unter diesen als ihrer Spitze auch der reinen Vernunftbegriffe, also gerade die Seite, durch welche dort der Intellectualismus vertreten ist. — Zu diesen zwei Hauptrichtungen des philosophischen Denkens kann sich die christliche Theologie, wie sehr ihr dies auch von Seiten der Gegner aller Philosophie empfohlen werden mag, in keiner Weise gleichgiltig verhalten. Sie kann es darum nicht, weil das Verhalten der beiden Richtungen zu der Aufgabe, welche der Philosophie durch das Christenthum gestellt wird, mit nichten ein gleiches ist. Wie im Christenthum zum Behuf der Begründung und Ausbildung seiner Wissenschaft von Anfang an auf die Philosophie gerechnet ist: so ist in eben dieser Absicht auf eine bestimmte Philosophie gerechnet, wenn auch immer auf eine solche, die in sich selbst noch einer grossen Weite der Entwickelung Raum giebt. Solche Philosophie nun ist wesentlich die intellectualistische. Der Seite des Intellectualismus gehören alle diejenigen Systeme des vorchristlichen Alterthums an, die von dem Christenthum zur Begründung seiner Glaubenslehre benutzt, oder die unter einander zu jener philosophischen Gesammtschule des späteren Alterthums zusammengegangen sind, welche dann auch dem Christenthum seine erste Philosophie gegeben hat. Wesentlich intellectualistische Begriffe sind es, wodurch die Trias der urchristlichen Glaubensregel zum Begriffe der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens ausgeprägt worden ist. In das Erkenntnissbereich einer empiristischen Philosophie übertragen, kann der Dreieinigkeitsbegriff keine andere Geltung, als nur die der Offenbarungstrinität für sich in Anspruch nehmen, und es ist, wenn er sich in der kirchlichen Dogmatik behauptet hat, dies wesentlich dem überwiegenden Einfluss intellectualistischer Lehren zuzuschreiben. In den Regionen, in welche das Verständniss dieser Lehren nicht gedrungen ist, war die dogmatische Verknöcherung der theologischen und christologischen Begriffe, die an jenem Begriffe hängen, davon die unvermeidliche Folge. Die Lehre aber, durch welche der Intellectualismus den Trinitätsbegriff erst begründet, dann immer von Neuem sein Verständniss vermittelt hat: diese Lehre ist keine andere, als eben die Lehre von den ewigen Wahrheiten, dem unwandelbaren, von Uranfang her gegebenen Inhalte der göttlichen Vernunft oder des reinen Selbstbewusstseins der Gottheit. Wie es durch sie, und nur durch sie dem Augustinus gelungen war, für den Begriff des ersten Gliedes der Dreieinigkeit einen eigenthümlichen Inhalt aufzuzeigen, welcher den Gebrauch des Namens einer Person für dasselbe rechtfertigte, ohne doch zu einer die Ein-

heit der geistigen Substanz zerreissenden Abtrennung dieser Person von den beiden anderen zu nöthigen: so haben wir in eben dieser Lehre das grosse Interresse anzuerkennen, welches der mittelalterlichen Theologie, so lange sie noch in dem lebendigen Zuge schöpferischer Durchbildung begriffen war, das vorherrschende Gepräge des „Realismus" ertheilt hat. Die verschiedenen Gestalten, welche dieselbe seit Anselmus oder schon seit Scotus Erigena durch alle Hauptphasen der mittelalterlichen Philosophie bis auf Duns Scotus durchgangen ist, unterscheiden sich von einander weniger durch eine wirkliche Entwickelung des Inhaltes der intelligiblen Welt, — denn dazu ist es bei allem Gewicht, welches auf die Lehre im Allgemeinen gelegt ward, nicht gekommen, — als durch die Art und Weise der Motivirung, der theologischen sowohl, als auch der psychologischen. Der Letzte in der Reihe der speculativen Meister des scholastischen Realismus, Duns Scotus, ist von Allen derjenige, der einer richtigen Bezeichnung der Stelle, welche die reine Vernunftnothwendigkeit im Wesen des Urgeistes einnimmt, am nächsten gekommen ist, und seine Auffassung hat wesentliche Vorzüge, wie vor jener der Thomistischen Schule, so auch selbst vor der des Augustinus. Von ihm aus nur noch ein Schritt auf der von ihm betretenen Bahn, und das wahre Verhältniss des Urgeistes zu dem ihm inwohnenden Urgrund seines eigenen und alles creatürlichen Daseins wäre gefunden gewesen, welches die neuere Philosophie nach so vielen Irrgängen und Querzügen zuletzt von ganz anderen Ausgangspuncten mühsam hat wiederaufsuchen müssen! Aber mit diesem barbarisch grossen, in den eigenthümlichen Leistungen der Scholastik alle seine Vorgänger überflügelnden Denker hatte der intellectualistische Aufschwung der mittelalterlich theologischen Speculation sich zu dem letzten ihm erreichbaren Gipfel erhoben. Unmittelbar nach ihm beginnt der Abfall zum nominalistischen Empirismus, welcher, folgerecht durchgeführt, zu jener Abtrennung der Theologie von der Philosophie führen musste, die wir zuerst bei Durandus ausgesprochen finden, das heisst in Wahrheit, zur Entblössung der Theologie von dem Elemente, welches sie eigentlich zur Wissenschaft macht. Von diesem Abfall schreibt es sich her, dass seitdem die Lehre von den ewigen Wahrheiten in der positiven Dogmatik der Kirche immer mehr in den Hintergrund zurückgedrängt ist, wenn sie auch nicht ganz aus ihr hat verdrängt werden können. Die Theologie des Reformationszeitalters stand unter dem vorwiegenden Einflusse des Nominalismus, und dieser Einfluss, begünstigt durch den empiristischen Charakter wissenschaftlicher Gesammtbildung der Neuzeit auf der einen, durch die Trägheit des theologischen Dogmatismus auf der andern Seite, hat bis auf die jüngsten Entwickelungsphasen der protestantischen Theologie herab in der Ungunst nachgewirkt, von welcher diese wichtige Lehre dort stets gedrückt geblieben ist. Sie versteckt bei den Meisten sich in dem nur einfach aufgestellten, nicht weiter entwickelten Begriff der *scientia necessaria* oder *simplicis intelligentiae* als göttlicher Eigenschaft; auch wohl in dem Satz, dass Gott in einem

einzigen durchaus einfachen Acte alle Dinge mit einem Mal erkennt. Ihre Beziehung aber auf die trinitarische Unterscheidung der Personen ist ganz verloren gegangen; sie wird auch von denen nicht wieder-aufgenommen, welche später auf eine der Augustinischen verwandte Bezeichnung der Glieder des Trinitätsbegriffs zurückgekommen sind. Und nicht blos der kirchlichen Theologie, auch der freien philosophischen Speculation ist seit jenem Wendepunct im späteren Mittelalter die Erkenntniss, in deren Besitze sich Augustinus und die scholastischen Theologen befanden, mit wenigen Ausnahmen abhanden gekommen. Wenn wir die Nachzügler der Scholastik ausnehmen, so finden wir unter den selbstständigen Philosophen der neueren Zeit fast nur bei Leibnitz klar und unzweideutig den Ausspruch, dass der göttliche Verstand der Sitz der ewigen oder nothwendigen Wahrheiten ist. Aber auch Leibnitz wusste die richtige trinitarische Stellung für den Begriff dieses Verstandes nicht wiederzufinden, da er für die erste Person nur den Begriff der *potentia* hatte, wobei er hauptsächlich dem Vorgang des Campanella folgte, nicht den Augustinischen der *memoria*. Wenn irgendwo, so ist es an dieser Stelle die Aufgabe unserer gegenwärtigen Philosophie, den von der christlichen Philosophie einer früheren Zeit betretenen, wenn auch nicht wirklich eroberten Boden wieder zu gewinnen und vollständig sich anzueignen, auf dem allein die wissenschaftliche Begründung eines lebendigen Theismus möglich ist.

433. Ausdrücklicher Gegenstand einer methodischen Erforschung ist die intelligible Welt, welche den Inhalt der reinen Vernunft und somit die inwohnende Voraussetzung des selbstbewussten Daseins der Gottheit ausmacht, in der geschichtlichen Entwickelung der Wissenschaft nicht eher geworden, als seit dem neuen Anfange, welchen die philosophische Speculation in Kants Vernunftkritik genommen hat. Und zwar hat dieselbe sich dort in die Aufgabe einer Ergründung die Bedingungen verhüllt, an welche für den menschlichen Verstand die Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntniss geknüpft ist. So hat es geschehen können, dass die ersten bedeutenden Schritte zu jener methodischen Erforschung noch ganz ohne deutliches Bewusstsein über den eigentlichen Gehalt des Problemes, um dessen Lösung es sich in diesem Zusammenhange handelt, gethan worden sind. Nur allmälig hat sich im Fortgange der Gedankenentwickelung, die mit jenem Anfange beginnt, solches Bewusstsein herausgestellt, und noch ist dasselbe bis auf die nächste Gegenwart herab den Schwankungen nicht entnommen, denen alle Einsichten von eigentlich speculativem Charakter bis jetzt ohne Ausnahme unterworfen waren.

Man wird die ausgesprochene Behauptung nicht dahin misverstehen, als habe in der gesammten vorkantischen Zeit überhaupt kein Philo-

soph sich oder seiner Wissenschaft die Aufgabe einer methodischen Entwickelung des Systemes der ewigen oder nothwendigen Wahrheiten gestellt. Dies wäre entschieden falsch, wenigstens in Bezug auf die Philosophen des Alterthums. Schon in der pythagoreischen Schule, noch entschiedener aber bei Platon finden wir die Aufgabe einer immanenten Darstellung der Ideenlehre mit ausdrücklicher Fernhaltung aller blos empirischen Elemente der raumzeitlichen Wirklichkeit im Bewusstsein gefasst, und an ihre Ausführung Hand gelegt, freilich auf eine Weise, die nicht wirklich zum Ziele führen konnte. Für Beide nämlich musste der Begriff der Zahl als Hebel dieser Entwickelung dienen; nicht blos die Pythogoreer, auch Platon spann aus diesem Begriff eine symbolische Metaphysik heraus, welche den esoterischen Theil seiner Lehre bildete, die er jedoch seinen dialogischen Schriften nicht einverleibt hat. Bei den Neoplatonikern, namentlich bei Proklus, tritt diese Zahlenphilosophie in trüber Vermischung auch mit solchen Standpuncten der Betrachtung auf, von denen Platon sie fern gehalten hatte. — Seit aber durch Augustinus der Begriff der intelligiblen Welt seine bestimmte Stelle im christlichen Gottesbegriff erhalten hatte, ist weder von diesem Kirchenlehrer selbst, noch von irgend einem seiner Nachfolger mit der klaren Bestimmtheit, von der man meinen sollte, dass eben diese Stellung dazu hätte auffordern müssen, der Gedanke einer methodischen Entwickelung des Inhalts dieser Welt aus dem Standpunct reiner Vernunfterkenntniss gefasst, und noch weniger ins Werk gesetzt worden. Noch Leibnitz geht an diesem Gedanken mit einer Sorglosigkeit vorüber, welche bei dem sonst Alles mit so eindringender Klarheit umfassenden Blicke dieses Denkers wohl befremden könnte, wenn man es nicht in Folge der Beschaffenheit seines Standpuncts begreiflich finden müsste, dass derselbe ihm zur Vollziehung einer solchen Aufgabe keine Handhaben darbot. Und so hat sich denn das Eigenthümliche, für den geschichtlichen Betrachter in hohem Grad Ueberraschende zugetragen, dass der epochemachende Anstoss zu jener Entwickelung von einem Standpunct ausgegangen ist, der sich die Aufgabe, die zu lösen ist, gar nicht ausdrücklich gestellt hatte, ja der seiner eigenen Beschaffenheit nach über die Beschaffenheit dieser Aufgabe gar kein deutliches Bewusstsein hegen konnte. Kant hat es sich bei dem Unternehmen seiner Vernunftkritik nicht träumen lassen, dass der Gehalt desselben einen Weg der Erkenntniss in das „transscendente“ Bereich jener Wahrheit öffnen sollte, welche den absoluten Hintergrund des Daseins aller Dinge und auch des eigenen Daseins der Gottheit bildet. Sein Absehen war, wie man weiss, nur auf Ergründung der Formen des menschlichen Erkennens gerichtet, und es galt ihm als selbstverständliche Voraussetzung, dass das Ansich der Dinge ganz an einer andern Stelle, als diese Formen, zu suchen sei. Aber die Schärfe und Gründlichkeit, mit der er gleich bei der ersten Stellung der Aufgabe seines Unternehmens diese Formen als Bedingungen einer gegenständlichen Erkenntniss gefasst hatte, das heisst einer solchen, die

überall von dem Bewusstsein des Gegensatzes zwischen Subject und Object des Erkennens begleitet und getragen ist, musste ihn ganz von selbst in die Region jener Formen führen, die über diesen Gegensatz hinausliegen und ihn selbst bedingen, indem sie eben das dem Subject und dem Object schlechthin Gemeinsame sind. — In der That ist dies der eigentliche Kern der epochemachenden, welthistorischen Bedeutung, welche man der Philosophie Kants allgemein zugesteht, meist ohne recht zu wissen, worin man eigentlich diese Bedeutung suchen soll.

434. Dem Wortgebrauch entsprechend, welcher durch Hegel festgestellt ist, der sich auch hier auf theologische Vorgänger hätte berufen können, *) bezeichnen fortan auch wir, wie wir es hin und wieder schon im Obigen gethan, mit dem Namen Idee im Singular, absoluter Idee, den einheitlichen Inbegriff der Begriffe und Begriffsbestimmungen, in denen die ewige und nothwendige Wahrheit der reinen Vernunft, die absolute Denk- und Daseinsmöglichkeit enthalten ist. Wir erkennen nach allem Obigen diese Idee für schlechthin inwohnend in Gott, und seinem Bewusstsein von Uranfang gegenwärtig, ja, eben durch diese ihre Gegenwart und Inwohnung solches Bewusstsein bedingend und begründend. Nicht sie selbst, die absolute Idee, in ihrer gegen allen Wechsel und Wandel der Zeit schlechthin gleichgiltigen Ruhe und unbedingten Gleichheit mit sich selbst, wohl aber der Gedanke, welcher diese Idee und mit ihr sich selbst, den immer neu aus dem Schoosse der absoluten Idee ohne anderweite Voraussetzungen, als eben nur die Idee und sich selbst, entstehenden, zu seinem alleinigen Inhalt hat, und vermöge dieses seines Inhalts die eben so wandellos ruhende, als rastlos und unaufhaltsam bewegte Grundlage des göttlichen Selbstbewusstseins ist: er ist das erste Glied der göttlichen Dreieinigkeit, ist die persönliche Wesenheit, welche die christliche Glaubenslehre seit alter Zeit mit dem Namen der Gottheit des Vaters bezeichnet hat.

*) *Proprie loquendo in Deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales Durand. a St. Port.*

Auch Hegel hat in seiner Religionsphilosophie der „absoluten Idee" seiner Logik eine trinitarische Stellung angewiesen, und sowohl sein Zusammentreffen mit uns, als auch seine Abweichung von uns in der näheren Bezeichnung dieser Stelle, Beides ist für seinen eigenen Standpunct gleich charakteristisch. Auch er hat sich nicht durch das Wort „Logos" verleiten lassen, diese Stelle erst im zweiten Gliede des Trinitätsbegriffs zu suchen; was dem Verfahren mancher anderen Philosophen, welche über die Bedeutung sowohl dieses Begriffs, als auch der absoluten Idee oder was bei ihnen deren Stelle vertreten muss, noch nicht so weit

orientirt sind, wie er, (auch des Augustinus noch in einer seinen ältern Schriften: *Ver. Rel.* 31), entsprechen würde. Er hat mit Recht das erste Glied zu dieser Stelle ersehen; allein er unterscheidet hier nicht, wie wir unterschieden haben, zwischen der Idee als solcher, und jener Urthat des Sichselberdenkens, wodurch die Idee erst die Bedeutung einer göttlichen Persönlichkeit erhält. Vielmehr, die absolute logische Idee ist ihm ohne Weiteres statt solcher Persönlichkeit; sie ist ihm unmittelbar, und ohne dass es dazu einer hinzukommenden oder aus ihr sich emporhebenden Selbstthat bedürfte, das „Reich des Vaters;" denn so liebt er, dem „Reiche des Sohnes" und „des Geistes" gegenüber, dieses erste trinitarische Moment des Gottesbegriffs zu benennen. Man wird unschwer auch in dieser Verwechslung der Idee mit einem Momente, welches schon der geistigen Wirklichkeit angehört, den Charakter jenes Dogmatismus wiedererkennen, von dem wir oben bemerkt haben, dass Hegel sich noch nicht von ihm frei gemacht hat. Es ist eine Verwechslung ganz analoger Art mit jener, deren sich der jugendliche Leibnitz schuldig machte, als er in einem Briefe an Jak. Thomasius (*ep. ed. Korth.* III, *p.* 28) die Aeusserung that: *Imo spatium ipso pene corpore est substantialius.*

B. Das göttliche Gemüth und die Natur in Gott. — Der Sohn.

435. Wenn schon die Gottheit des Vaters, wenn das reine Ich oder die selbstbewusste Vernunft der Gottheit nicht ohne That gedacht werden kann, nicht ohne die uranfängliche Werdethat des reinen Denkens, wodurch die absolute Identität der reinen Idee sich aufschliesst und sich selbst als dem unendlichen Objecte ein eben so unendliches Subject gegenüberstellt: so ist klar, dass alle weitere Erkenntniss des Wesens der Gottheit sich an die Frage nach der Beschaffenheit dieser Urthat wird knüpfen müssen. Es bietet sich aber hier der Untersuchung zuvörderst eine zwiefache Möglichkeit dar. Entweder nämlich diese That ist nur sie selbst, nur That des reinen Denkens, welches sich selbst und seine Voraussetzung, die absolute Idee sammt dem in ihr enthaltenen Inbegriffe der ewigen und nothwendigen Wahrheiten, der reinen Denkbestimmungen oder Daseinsmöglichkeiten denkt; oder aber, sie ist zugleich eine That der Verwirklichung dessen, was in der Idee nur als ein Mögliches, noch nicht als ein Wirkliches gesetzt ist.

436. Es kann scheinen, als habe die Theologie der alten Schule für die erste dieser zwei Möglichkeiten sich entscheiden wollen, wenn sie von Gott die Bezeichnung gab, dass er reine That oder Handlung — *actus purus* — sei. Indem dieser Ausdruck sich auf den

Gegensatz von *potentia* und *actus* — *δύναμις* und *ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια* — in seiner alten aristotelischen Fassung zurückbezieht, will er die Gottheit als die reine oder ursprüngliche Energie oder Entelechie bezeichnen, die von jeder Beimischung einer Dynamis frei und ledig ist. Unter Dynamis wird aber dort nicht jene reine oder absolute Möglichkeit verstanden, von der wir gezeigt haben, dass sie als Grundbedingung aller Wirklichkeit in dem reinen Wesen Gottes des Vaters enthalten ist, sondern die relative, dem stofflichen Dasein eingepflanzte Möglichkeit nicht sowohl des Seins, als vielmehr der Zustände und Thätigkeiten, welche überall auf der Voraussetzung einer höheren, stofflosen Wirklichkeit beruht. Eine stoffliche Möglichkeit solcher Art ist nun allerdings in jeder Succession qualitativ bestimmter Zustände und Thätigkeiten nothwendig mitgesetzt. Doch hat die theologische Philosophie der Scholastik bei jener Bezeichnung mehr das stoffliche Dasein in jenem engeren Sinne vor Augen, wie solches in Wahrheit erst aus der eigentlichen Schöpferthätigkeit Gottes hervorgeht; es ist daher dort in den Begriff des *actus purus* nicht blos das erste, sondern es sind in ihn alle drei Glieder der göttlichen Dreieinigkeit eingeschlossen.

Bei Aristoteles wird Gott als „reine Entelechie" bezeichnet. Reine Entelechie oder Energie aber ist nach diesem Philosophen nicht etwa, was nur die reine Dynamis, sondern was gar keine Dynamis zu seiner Voraussetzung hat; was aller und jeder Dynamis mit seinem Dasein zuvorkommt. Denn der Begriff der reinen oder absoluten Daseinsmöglichkeit, wie wir ihn im Obigen erörtert, ist dem Aristoteles unbekannt; an seiner Stelle steht bei ihm eben der Begriff der reinen Energie oder Entelechie, die auch als erste, selbst unbewegte, Ursache der Bewegung bezeichnet wird. Untersuchen wir den Inhalt genauer, der in diesen Begriff des ersten Bewegers hineingelegt ist, welcher nur Energie, ohne alle Dynamis, sein soll: so werden wir leicht gewahr, dass es dem Aristoteles begegnet ist, an dieser letzten und obersten Stelle beide Begriffe zu verwechseln, und reine Entelechie das zu nennen, was er mit mehr Wahrheit reine Dynamis genannt haben würde, wenn er dazu gelangt wäre, den Begriff der Dynamis, der bei ihm überall eine empirische Beimischung hat, in die Sphäre des reinen Denkens zu erheben. Offenbar muss die in der Wahrheit der Sache begründete Erweiterung des aristotelischen Begriffs der Dynamis, die wir hier verlangen müssen, dem Kaiser Constantinus vorgeschwebt haben, wenn er sich den Sinn der antiarianischen Lehre so umschrieb: der Sohn sei, *πρὶν γεννηθῆναι, δυνάμει* beim Vater (Neander, K. G. II, S. 804). Sonach wäre es denn in der That diese von uns hier als richtig erkannte Deutung und theologische Anwendung

des Gegensatzes von Dynamis und Entelechie, was auch geschichtlich den Sieg der nicänischen Lehre entschieden und die Grundzüge der kirchlichen Rechtgläubigkeit festgestellt hat. (Wenn anderwärts in vornicänischer Zeit der Sohn als *δύναμις* des Vaters bezeichnet wird in Stellen, wie *Orig. tom.* I, *in Joh.* 42: so geschieht dies mehr im Sinne von 1 Kor. 1, 24, als im Sinne der aristotelischen Philosophie). — Jene oberste Energie oder Entelechie des Aristoteles dagegen, die angeblich erste Ursache aller Bewegung, die aber, weil stofflos, selbst ohne Bewegung ist: sie ist es, woraus die Scholastiker ihren Begriff des *actus purus* gebildet haben, der ihnen als metaphysische Bezeichnung für das Wesen der Gottheit dient. Die Bequemlichkeit, mit welcher sich dieser Ausdruck dazu darzubieten scheint, den reinen Act des Denkens oder des Bewusstseins zu bezeichnen, in welchem wir das erste Glied des trinitarischen Gottesbegriffs erkannt haben, hat uns veranlasst, seiner hier zu gedenken. Doch konnte dies nicht geschehen, ohne zu bemerken, dass die scharfe Fassung dieses Actes, die wir unserer gegenwärtigen Betrachtung zum Grunde legen, jener Theologie fremd ist, der wir diesen Ausdruck verdanken. Auch der *actus purus* der scholastischen Theologie wäre, nach der Seite desjenigen Gehalts betrachtet, der in klarer, begrifflicher Gestalt in seinen Begriff hineingelegt ist, in Wahrheit nicht jene Urthat selbst, sondern ihre Voraussetzung, das Absolute der reinen Vernunft, die reine Daseinsmöglichkeit. Er wäre eines und dasselbe mit der *potentia,* von welcher Campanella, gleichfalls noch in Folge eines derartigen Misverständnisses, die kecke Behauptung aufstellt: *nobilius esse ens antequam fiat et in potentia, quam in actu exteriori,* und von der früher schon Nikolaus der Cusaner gesagt hatte: *absolutum Posse cum Actu convertitur.* Aber bei dem Unvermögen, in welchem sich der Standpunct dieser Theologie befand, die Abstraction rein und scharf zu vollziehen, durch welche wir zum Begriffe dieses Absoluten gelangen, hat es geschehen können, dass in diesen Ausdruck die Vorstellung nicht blos jenes ersten Momentes, sondern der Totalität des trinitarischen Processes hineingelegt ward. So, wenn Thomas von Aquino von der Intelligenz und dem Willen sagt, sie seien in Gott nicht als *potentiae,* sondern nur als *actiones.* Aehnliche Aeusserungen kommen in Menge bei den Scholastikern vor, und mit ihnen trifft der Sache nach Oetingers Ausspruch: *Spiritus Dei est in actu continuo*, zusammen, der aber bei diesem theosophischen Denker auf einem viel klarer durchgebildeten Bewusstsein seiner Bedeutung beruht, als in dem Dogmatismus der Scholastiker.

437. Begünstigt durch die Unklarheit über die eigentliche Beschaffenheit des in seinem Begriff als uranfänglicher Gegenstand seines Bewusstseins Enthaltenen, geht aber nichtsdestoweniger die Voraussetzung, dass Gott nicht mehr und nicht weniger, als das reine Denken, Wissen oder Bewusstsein sei, das Denken und Wissen nur seiner selbst und des schlechthin Allgemeinen, Wandellosen und Un-

bedingten, welches von vorn herein in seinem Begriffe enthalten ist: geht, sagen wir, diese Voraussetzung seit den ersten Anfängen der philosophischen Speculation in vielfachen Anklängen durch den ganzen Verlauf ihrer Geschichte, und auch durch die Geschichte der christlichen Dogmatik hindurch. Seitdem indess der Entwickelungsprocess der neueren Philosophie die wahre Beschaffenheit dessen, was für das göttliche Denken im strengen Sinn allein als dessen Prius gelten kann, in deutlicheren und unzweideutigeren Zügen herausgestellt hat, kann die ächte theologische Forschung in dieser so über ihren eigentlichen Gehalt verständigten Voraussetzung nur eine Verleugnung des unendlich reicheren Gehalts erblicken, den die Glaubenserfahrung des Christenthums und aller wirklichen Religion zu allen Zeiten in dem Begriffe der Gottheit gefunden hat. Sie wird demzufolge sich mit erneutem und gesteigertem Interesse zur Betrachtung jener Grundzüge der Dreieinigkeitslehre zurückwenden, deren Widerspruch gegen jene Voraussetzung sich bis jetzt nur durch gewaltsame Deutung hat verdecken lassen.

438. Dass in Gott, ausser dem reinen Denken und Wissen seiner selbst und der absoluten Idee, noch ein anderweiter Inhalt ist: dies hat die Glaubenslehre des Christenthums von Alters her durch den von ihr als wesentliches Moment des Gottesbegriffs gesetzten Begriff der Zeugung, der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater, anerkannt. Wir dürfen nämlich als den allgemeinen und wesentlichen Sinn desselben zuvörderst diesen bezeichnen: dass in jener Urthat göttlicher Selbstverwirklichung, zugleich mit dem Selbstbewusstsein, mit dem reinen Ich der Gottheit, als Inhalt, als Gegenstand dieses Bewusstseins ein solcher gesetzt wird, der in der reinen Idee nicht als „ewige Wahrheit," das heisst nicht als ursprünglich inwohnende Bestimmung der Idee, sondern eben nur als ein Mögliches gesetzt ist, als ein Mögliches, dessen Verwirklichung an jener Urthat hängt, und nur entweder unmittelbar mit ihr zugleich, oder hinterher durch ihre Vermittelung erfolgen kann. Der Ausdruck Zeugung, von der Setzung dieses Inhalts gebraucht, bezeichnet den Inhalt eben als ein Neues, von den allgemeinen Voraussetzungen des Selbstbewusstseins begrifflich Unterschiedenes, obwohl dem Wesen dieses Selbstbewusstseins in sofern gleichartig, als auch er, dieser Inhalt, durchaus idealer Natur, in dem Bewusstsein enthalten, und von seiner unablässig in sich kreisenden Bewegung als ein unerschöpflicher, nie versiegender Strom der Gedankenzeugung getragen ist.

Das Wort Zeugen (vergl. §. 401), dessen dogmatischer Gebrauch sich in letzter Instanz auf Ps. 2, 7 zurückführt, ist eben so wenig, wie die Worte Sohn und Vater, gleich anfangs mit der ausdrücklichen Absicht in die Sprache der Religion und der Theologie eingeführt worden, dem Begriffe als Bezeichnung zu dienen, den wir im Gegenwärtigen damit bezeichnen wollen; und es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass die Erinnerung an den ersten urkundlichen Sinn seines Gebrauchs mehrfach hemmend der begrifflichen Ausbildung des abstracteren metaphysischen Sinnes im Wege gestanden hat, welcher später dadurch hat ausgedrückt werden sollen. Indem nämlich als Grundbedeutung des Wortes die Hervorbringung des Gleichen durch Gleiches angesehen ward: so diente das Wort zwar, auf die energischste Weise die Wesensgleichheit (*ὁμοουσία*) zwischen der Gottheit des Vaters und des Sohnes zum Bewusstsein zu bringen, aber es liess nicht eben so auch das Bewusstsein über die qualitative Beschaffenheit des Unterschiedes aufkommen. Dass der Vater und der Sohn jeder für sich voller und vollendeter Gott sei (*πλήρης καὶ τέλειος*, — allerdings entspricht diesem Prädicate der Gebrauch des Wortes *πλήρωμα*, sowohl der biblische, als auch der gnostische und neoplatonische); dass nicht einer von Beiden dazu da sei, die Leere (*τὸ κοῖλον*) des Andern zu erfüllen: das ist ein Axiom, welches schon Athanasius (*Orat.* 4) aufgestellt und zum Nachtheil einer gründlicheren Einsicht in kirchliche Geltung gebracht hat. Es wird demzufolge in den kirchlichen Satzungen jeder andere Unterschied zwischen diesen zwei innergöttlichen Persönlichkeiten in Abrede gestellt, als dieser, welcher eben darin besteht, dass die eine zeugt, die andere gezeugt wird. Aber die Kirchenlehre hat hiebei übersehen, dass bei solch absoluter Gleichheit nicht nur, sondern auch Gleichartigkeit des Vaters und des Sohnes Beide auch wirklich zwei getrennte Wesen sein müssten. Wesenseinheit zwischen Zeugendem und Gezeugtem ist nur möglich, wenn das Gezeugte ein qualitativ Anderes ist, als das Zeugende. Von dieser Einsicht sind Gnostiker und Theosophen durch und durch erfüllt; aber auch den scholastischen Philosophen ist sie nicht ganz fremd geblieben. So finden wir z. B. bei Albertus den bedeutsamen Ausspruch: *Generatio nihil aliud est, nisi via a diminutione ad complementum;* und dies wird motivirt durch den mit dem Begriff der *generatio* in Eins gesetzten Begriff der *formatio;* denn: *formatio in esse complementum est.* Auf einer Verkennung des eigenthümlichen Gehalts dieses Begriffs der Zeugung beruht dagegen der Satz der altprotestantischen Metaphysik: *existentiam non addere aliquid essentiae ultra actualitatem* (s. Gass, Geschichte der protestant. Dogmatik I, S. 195), der übrigens auch noch in der jüngsten Philosophie, namentlich der Hegelschen, seine Analogien hat.

439. Das Neue, was in diesem Processe der Zeugung zu dem in der absoluten Idee und durch die Idee in der Person oder im Selbstbewusstsein des Vatergottes von Ewigkeit her Vorhandenen

hinzukommt, verhält sich zu diesem Vorhandenen, wie Besonderes zu Allgemeinem. Es ist in diesem Allgemeinen auf ganz entsprechende Weise gegenwärtig, wie allenthalben nach den Gesetzen des logischen Denkens der besondere Inhalt in dem allgemeinen Begriffe, dessen Umfang eine Vielheit von Möglichkeiten des Besonderen umschliesst, so dass das Mannichfaltige dieser Möglichkeiten, wenn es durch die ursachlichen Mächte seines Daseins verwirklicht wird, theils neben einander, theils nach einander darin Platz ergreift. Eben so aber ist umgekehrt, in Gemässheit derselben Denkgesetze, das Allgemeine der Idee sammt den ihr inwohnenden Formbestimmungen des Möglichen, in der Besonderheit des so erzeugten Inhalts gegenwärtig. Es ist darin als seine, des Inhalts, Bestimmtheit gegenwärtig, obgleich es nicht erst dem besondern Inhalte sein Sein als Allgemeines verdankt, und mit diesem Sein die Macht des Bestimmens und Begrenzens, die sich über alles Besondere erstreckt.

440. Was von den allgemeinen Formen oder Möglichkeitsbestimmungen der Idee überhaupt, ganz das Entsprechende gilt in Bezug auf die Ergebnisse jenes Zeugungsprocesses auch von den Formen der Zahl, des Raumes und der Zeit, die als ewige Wahrheiten oder Urgestalten der absoluten Daseinsmöglichkeit mit jenen in gleicher Reihe stehen (§. 324). Auch sie sind an und für sich ein begrifflich Allgemeines, das von dem Processe der göttlichen Selbstzeugung seine Besonderung erwartet. Die Besonderung ist aber in Betreff dieser Formen eben das, was wir Dasein in der Zeit und im Raume, oder Erfüllung der Zeit und des Raumes nennen. Es ergiebt sich daher aus unserer Betrachtung, zwar mit der bisherigen Terminologie der Kirchenlehre im Widerspruch, aber in voller Einstimmung mit den lebendigen Grundanschauungen der Schrift, welche zu gesteigerter Klarheit und Stärke in der intuitiven theosophischen Mystik gediehen sind, der wichtige, für alle weitere Folge theologischer Entwickelung grundlegende Satz: dass der Process der Zeugung des göttlichen Logos oder Sohnes einen stetigen, in's Unendliche fortschreitenden Process der Raum- und Zeiterfüllung in sich schliesst.

Die Anknüpfung der Dreieinigkeitslehre an die drei logischen Momente der Begriffsgestaltung: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in Hegels Religionsphilosophie mag Manchem als eine Sonderbarkeit erscheinen, die ganz nur an dem Schematismus und der künstlichen dia-

lektischen Gliederung des Hegelschen Systemes hängt. In der That aber enthält sie eine Wahrheit, die erst dann in ihr rechtes Licht tritt, wenn die idealistische Einseitigkeit jenes Standpunctes überwunden ist, der, obgleich er dem Worte nach für seine absolute Idee alle drei Momente: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in Anspruch nimmt, doch der Sache nach dem Satze der arabischen Aristoteliker huldigt, welcher mehrfach auch bei den christlichen Scholastikern nachklingt, (obgleich dieselben, so weit es die Stufe ihrer logischen Bildung zulässt, sich doch auch gegen ihn zu wehren suchen): *Coelestia sunt natura universalia.* Bei Hegel nämlich ist ihre Bedeutung dadurch verkümmert, dass die „Besonderung," wenigstens im ursprünglichen Sinne des Systemes, selbst nur als ein logischer Process gefasst wird, vorgehend in demselben Elemente der reinen Idee, welches wir als das Element der Allgemeinheit fassen müssen, wenn wir den Unterschied des Allgemeinen und Besonderen, der anderwärts nur eine relative Bedeutung hat, hier, wie die Natur des Gegenstandes es verlangt, als einen absoluten fassen wollen. Dass die Idee als solche schon das schlechthin Concrete, oder dass sie Einheit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem ist: dies hat auf dem rein logischen Standpunct in sofern seine Richtigkeit, als die ihr inwohnenden Formen oder Möglichkeitsbestimmungen sich zur Allgemeinheit ihres Begriffs wie Besonderes zu Allgemeinem verhalten, die Idee als Totalität dieser Formen aber eben so sehr die Natur der Einzelheit, wie als Möglichkeit jeder besonderen Form die Natur der Allgemeinheit trägt. In eben diesem Sinne sind die Zahlen ein Besonderes zur Allgemeinheit des Zahlbegriffs, die geometrischen Figuren zur Allgemeinheit des Raumbegriffs. Aber diese Erkenntniss darf uns nicht hindern, die Idee auch, wiefern sie Totalität einer Unendlichkeit von Besonderheiten ist, — nicht allein der metaphysischen Kategorien, sondern auch der mathematischen Zahl- und Raumbestimmungen und Bewegungsgesetze, — das schlechthin Allgemeine zu nennen, das in sich geschlossene und trotz seiner Unendlichkeit doch auf absolute Weise innerlich begrenzte Allgemeine. Die Begriffsbestimmungen, welche unmittelbar als ihre Momente in ihr enthalten sind, unterscheiden sich als allgemeine von den besonderen, welche durch sie nur als ein Mögliches gesetzt sind, nicht auf relative, sondern auf absolute Weise; sie unterscheiden sich durch ihre unbedingte Denknothwendigkeit und durch ihre Identität mit sich, vermöge deren nicht nur eine oder einige derselben in jedem besonderen Dinge, sondern alle in allen gesetzt sind, wenn auch nicht alle mit gleicher Ausdrücklichkeit. Denn der Process der Besonderung jenes Allgemeinen besteht eben darin, dasselbe in seine Momente zu zerlegen und jedem derselben eine eigenthümliche Wirklichkeit zu geben, ohne es darum von den übrigen abzutrennen oder auszuscheiden. Und in diesem Sinne nun dürfen wir nicht anstehen, auch die Zahl, den Raum und die Zeit ein Allgemeines zu nennen, und sie als gleichartig den übrigen Kategorien zu betrachten, unbeschadet

jener Bemerkung Kants, welche davor warnt, sie für Allgemeinbegriffe im gewöhnlichen abstracten Wortsinn anzusehen und als solche zu behandeln.

Durch die Einheit aller unbedingt allgemeinen Möglichkeitsbestimmungen des Seienden in der absoluten Idee wird es bewirkt, dass die Besonderung dieses Allgemeinen, welche den Inhalt des Processes der göttlichen Selbstzeugung ausmacht, für die lebendige religiöse Anschauung, die sich in dem Elemente dieser abstracten Termini nicht einheimisch findet, während ihr die Raum- und Zeitform eben so bekannt und geläufig ist, wie der äusseren sinnlichen Anschauung, unter den Gesichtspunct eines Processes der Erfüllung des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, welche von Ewigkeit her in Gott sind, gestellt werden kann. Der theologisch nächstliegende Gesichtspunct wäre allerdings dieser, dass es eine Erfüllung der unendlichen Leere des reinen göttlichen Selbstbewusstseins ist. Allein das göttliche Selbstbewusstsein kann nicht als das unendliche, das es ist, erkannt werden, ohne ihm die unendliche Zeit und den unendlichen Raum als inwohnend zu denken. Ohne diese Inwohnung wäre es entweder gar nicht Bewusstsein, oder es wäre ein endliches in demselben Sinne, wie das creatürliche Bewusstsein ein endliches ist. Darum ist jeder Act der Erfüllung des göttlichen Selbstbewusstseins zugleich ein Act der Raum- und Zeiterfüllung; ja er ist dies sogar in noch primitiverer Weise, als er jenes ist. Denn von dem Selbstbewusstsein Gottes lässt sich allerdings sagen, was sich von Raum und Zeit und überhaupt von der Idee, welche das ursprüngliche Object des Selbstbewusstseins, aber nicht sein Subject ist, nicht aussagen lässt, dass es thatsächlich nur mit seiner Erfüllung zugleich besteht, oder mit andern Worten, dass sein Dasein sich durch seine Erfüllung vermittelt; es verhält sich im begrifflichen Zusammenhange der Trinitätslehre nur als ein relatives Prius zu seiner Erfüllung, aber nicht, wie die Idee und was unmittelbar zu ihr gehört, als ein absolutes. (Der *creatio* des Sohnes durch den Vater entspricht, nach einem glücklichen Wortspiel der Scholastiker, die *recreatio* des Vaters durch den Sohn.) — Bei der gänzlichen Verkennung dieses wichtigen Momentes durch die bisherige kirchliche Theologie, die in ihrer Stellung zu den Begriffen des Raumes und der Zeit noch bis auf diese Stunde nicht über die Vorstellungen hinausgekommen ist, welche einzig und allein durch die platonische und aristotelische Philosophie ihr aufgedrungen sind, gewinnen die Anschauungen der theosophischen Mystik eine um so grössere Bedeutung, für welche die innergöttliche Raum- und Zeiterfüllung eine Grundvoraussetzung ist. Die Uebergehung des Raum- und Zeitbegriffs in der Vorstellung vom Absoluten machen, und zufolge derselben die Ausschliessung der Raum- und Zeiterfüllung aus dem Gottesbegriffe, hat Oetinger im Sinne, wenn er gegen die philosophischen Lehren, die er bekämpft, den Vorwurf des „Idealismus“ erhebt; ein Wort, welches dort noch nicht genau in dem Sinne, den ihm die neuere Philosophie beigelegt hat, zu verstehen ist.

441 Nicht als ein dem hier bezeichneten Processe einer schlechthin ursprünglichen oder uranfänglichen Zeit- und Raumerfüllung nur äusserlich zur Seite und mit ihm, parallel gehender, sondern als unmittelbar einer und derselbe mit ihm, ist jener Process der Erfüllung des göttlichen Selbstbewusstseins durch einen in der allgemeinen Natur dieses Selbstbewusstseins gleichfalls nur als möglich, nicht von vorn herein als wirklich gesetzten Inhalt zu fassen, dessen Natur im Allgemeinen durch den von uns bereits ausgesprochenen Namen göttlicher Gedankenzeugung bezeichnet ist. Es sind nämlich unter den Gedanken, welche das Product dieser Zeugung sind, nicht solche Bestimmungen des Bewusstseins gemeint, die zu ihrem gegenständlichen Inhalt nur das schlechthin Apriorische, die ewigen Wahrheiten oder die inwohnenden Momente der reinen Daseinsmöglichkeit haben. Vielmehr, wie die Gedanken selbst, so ist auch ihr Inhalt oder Gegenstand ein werdender und flüssiger, ein mit dem zeitlichen Gegensatze des Vor und Nach behafteter und eben dadurch die Zeit erfüllender. Er ist, um für ihn den Ausdruck zu brauchen, der ihn zugleich und in Einem als Erfüllung der Zeit und Erfüllung des göttlichen Bewusstseins bezeichnet, Gefühl oder Empfindung.

442. Wird nämlich von dem Begriffe der Empfindung die Nebenbedeutung des Leidens, des Empfangens von Aussen abgetrennt, welche diesem Begriffe nicht an und für sich selbst mit rein metaphysischer Nothwendigkeit, sondern nur in Folge seines empirischen Zusammenhanges mit dem Begriffe der Sinnlichkeit anhaftet, wodurch in dem creatürlichen Seelenwesen die Thätigkeit der Empfindung vermittelt wird: so fällt seine Bedeutung zusammen mit dem einfachen, unmittelbaren Für sich- oder In sich sein des Besonderen als solchen, wodurch die leere Unendlichkeit des Bewusstseins sich erfüllen soll. In dieser keineswegs nur empirisch psychologischen, sondern allgemeinen metaphysischen Bedeutung ist die Empfindung nicht nur nicht von den Attributen der Gottheit auszuschliesseh, sondern ausdrücklich als das perennirende Grundelement des Processes der göttlichen Selbstzeugung, als die unablässig sich erneuende Geburtsstätte des göttlichen Sohnes oder Logos anzuerkennen.

So unbedenklich man von jeher, auf Vorgang der Schrift und in Gemässheit der klarsten Aussagen des göttlichen Erfahrungsbewusstseins, welches unmöglich das Element, worin es selbst lebt und webt, zu einem ungöttlichen herabwürdigen kann, Eigenschaften, Zustände und Thätigkeiten der Gottheit beigelegt hat, welche nur in einem fühlenden

und empfindenden Wesen Platz finden können: so haben Dogmatiker und Philosophen doch stets eine noch bis jetzt nicht überwundene Scheu getragen, die Empfindung oder das Gefühl ausdrücklich als ein Attribut der Gottheit gelten zu lassen. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich diese Scheu hauptsächlich auf Rechnung der Gewohnheit schreibe, die Empfindung in unabtrennlicher Verbindung mit der körperlichen Sinnlichkeit vorzustellen; wie denn die alten Sprachen nur ein Wort für Beides haben. Auch von den alten Philosophenschulen pflegten die Worte *sensus*, *αἴσθησις* wenigstens im streng wissenschaftlichen Zusammenhange nur für die niederen, sinnlich bedingten Functionen des animalischen Seelenlebens gebraucht zu werden, nicht für höhere geistige Empfindung, und die Neoplatoniker betrachteten als das Subject der *αἴσθησις* nicht die *ψυχή*, sondern das *ζῶον*. Daher schon bei den alten Kirchenlehrern die Scheu, von einem *sensus*, einer *αἴσθησις* in Gott zu sprechen. Doch finden wir, dass sie hin und wieder diese Scheu überwunden haben; wie denn z. B. ein Ausspruch des Basilius, welcher die *αἴσθησις* zugleich mit der *σοφία*, der *ἀρετή*, dem *λόγος* und dem *φῶς* ausdrücklich in die Person des Sohnes setzt, den späteren Dogmatikern viel zu schaffen machte. Aus Vorurtheilen ähnlicher Art, die auch noch die Cartesische und Leibnitz-Wolffische Philosophie beherrschten (*Deus sensu atque imaginatione caret. Wolff. Theol. natural.* I, *p.* 135), hat in neuerer Zeit Kant seine Theorie der Empfindung herausgesponnen, wonach gleichfalls dieselbe der „Sinnlichkeit," das heisst der geistigen Receptivität angehören soll; und der vorwiegende Einfluss dieser Lehre macht sich auch in diesem Puncte noch in den neueren Systemen gelten, die über Kant hinausgeschritten sein wollen. Doch hat es sich gerade durch die auf die Spitze getriebene Lehre Kants klar herausgestellt, wie ganz undenkbar ein Leben, ein Dasein des Geistes überhaupt ohne Empfindung ist, wäre es auch, dass Empfindung in dem Ursubjecte als ein Leiden des Geistes von sich selbst müsste angesehen werden; ein Begriff, welchen Kant mit Recht als einen keineswegs widersinnigen anerkannt wissen will, wie gleichzeitig in demselben Sinne auch Oetinger ein *Passivum* in Gott anerkannt hat. Durch Empfindung kündigt sich (Krit. d. r. Vernunft S. 178) allenthalben das Reale in den Vorstellungen an; ohne sie ist daher überall keine wirkliche Erkenntniss, kein gegenständliches Bewusstsein möglich. Und so werden wir denn, dem Begriffe eines „intuitiven Verstandes" entsprechend, durch dessen wenn auch nur problematische Einführung Kant über den psychologischen Dualismus von Receptivität und Spontaneität hinausgegangen ist, auch in Gott ein selbstthätiges, productives Vermögen der Empfindung anzunehmen haben, wenn anders den Intentionen zur Ueberwindung jenes Dualismus, wie sie sich in der Kritik der Urtheilskraft kund gegeben haben, eine Folge soll gegeben werden. Gefühl, Empfindung ist für geschaffene Geister zunächst allerdings ein Element des Leidens und Empfangens; es wird in diesem Elemente jene Realität empfangen,

welche sie durch freie That in ihre eigene verarbeiten sollen. Und doch wird auch in dem creatürlichen Geiste eben durch diese Verarbeitung das so in seiner innersten Natur umgewandelte Gefühl zu einem freien, frei aus dem Innern sich erzeugenden Lebenselement. Die geistigen Gefühle unterscheiden sich eben dadurch von den sinnlichen, dass sie, obwohl aus dem Stoffe dieser letzteren erzeugt, doch an und für sich selbst nicht ein von Aussen Empfangenes, sondern ein frei aus dem Geiste Hervorspriessendes sind. Was nun für den creatürlichen Geist nur von den höheren, geistigen Gefühlen, das gilt für den göttlichen von allen Gefühlen und Empfindungen ohne Ausnahme. Als die Erfüllung der Leere des reinen Selbstbewusstseins, als das wahre *πλήρωμα τῆς θεότητος* ist dieses Element dem göttlichen Geiste ganz eben so wesentlich, wie dem creatürlichen; es ist eben so sehr auch für ihn der Anfang aller concreten, inhaltvollen Lebensthätigkeit, nicht der einmalige, sondern ein immer und immer sich wiederholender. Aber eben als Anfang ist es nicht ein irgend anderswoher Gegebenes oder Empfangenes, sondern ein im Innern des göttlichen Selbst und Selbstbewusstseins, welches wir ausdrücklich in dieser Beziehung das Gemüth der Gottheit nennen werden, Erzeugtes. Es ist recht eigentlich die geheimnissvolle Stätte der Zeugung als solcher, die Stelle, wo Subject und Object der Zeugung zusammenfallen; es gehört dem Subject an als dessen Zuständlichkeit, dem Object als der Stoff, aus welchem dessen Gestalt gebildet wird.

Schleiermacher, in dessen Lehre das Gefühl als Organ des Gottesbewusstseins im creatürlichen Geiste eine so hervorragende Stelle einnimmt, kennt dasselbe nicht als inwohnende Bestimmung der Gottheit, und er übergeht demgemäss, folgerechter als andere Dogmatiker, in der Reihe der göttlichen Eigenschaften diejenigen, welche das Element der Empfindung voraussetzen; so namentlich die Eigenschaft der Seligkeit. Dass dies nicht zufällige Unterlassungen sind: darüber wird sich Niemand täuschen, der in den Standpunct dieses Theologen, der eigentlich erst mit dem Begriffe reiner Activität in Gott, diesem Postulate der alten Kirchenlehre, Ernst gemacht hat, — freilich auf Unkosten der Persönlichkeit, — eine klare Einsicht gewonnen hat. Um so mehr aber wird man es denkwürdig finden, wie eben in diesem Puncte, wo man es am wenigsten erwarten sollte, eine Gotteslehre, die sich selbst auf das „Gefühl" gestellt hat und allein aus diesem schöpfen will, ganz auf dasselbe Ergebniss, wie der abstruseste Idealismus des „reinen Denkens" oder des „absoluten Wissens" hinauskommt.

443. Mit dem Momente der Zeiterfüllung, wie solches in Empfindung und Gefühl sich darstellt, ist aber in dem ganzen Bereiche des innergöttlichen Selbsterzeugungsprocesses unzertrennlich verbunden ein Moment der Raumerfüllung. Dies folgt mit Nothwendigkeit aus dem Begriffe jener absoluten Identität, welche Raum sowohl als Zeit als inwohnende Momente der absoluten Idee oder der

unendlichen Möglichkeit des innergöttlichen, und durch das innergöttliche auch des aussergöttlichen Daseins umschliesst. Denn obgleich das lebendige Selbstbewusstsein Gottes und mit ihm der Process der göttlichen Selbstzeugung nicht selbst in der absoluten Identität begriffen ist: so ist doch sein Verhältniss zu ihr ein unmittelbares, und die Idee für den theogonischen Process nicht nur im Allgemeinen, sondern auch für jeden seiner besonderen Acte oder Momente ein Vorausgesetztes. Es kann nichts in Gott geschehen oder sich ereignen, was nicht durch sein Geschehen unmittelbar eintritt in die absolute Idee, ausdrücklich, wiefern sie sich selbst gleich oder mit sich identisch ist, so dass die Idee nicht blos in einem oder dem anderen ihrer Momente, sondern stets in allen zugleich von dem Geschehenden berührt wird oder seine Einwirkung erleidet.

444. So ergiebt sich uns denn unmittelbar aus der metaphysischen Grundvoraussetzung des Gottesbegriffs, die sich als die allein ausreichende bewährt hat, der wohlberechtigte Widerspruch gegen jenes aus der unvollkommenen Philosophie einer früheren Zeit in die Schule christlicher Theologie frühzeitig eingedrungene und noch bis auf diesen Tag sich mit einer Hartnäckigkeit, welche gleichfalls nur auf den bisher unüberwunden gebliebenen Einfluss philosophischer Irrungen sich zurückführt, behauptende Vorurtheil, als ob die Gottheit zu dem Raume und allem Räumlichen in keinem ursprünglichen, sondern nur in einem durch die Schöpfungsthat vermittelten Verhältniss stehe. Wir dürfen mit um so entschiedenerer Zuversicht diesem Vorurtheil entgegentreten, je weniger dasselbe, nur scheinbar unterstüzt durch die in der göttlichen Offenbarung theils ausdrücklich vollzogene, theils als selbstverständlich vorausgesetzte Erhebung des Gottesbegriffs über das Gebiet menschlicher Sinneswahrnehmung, seinem eigentlichen Inhalte nach einen irgendwie vor der genaueren Forschung sich bewährenden Schriftgrund hat.

445. Auch die Schrift nämlich setzt, mehr in der Weise unwillkührlicher Anschauung, als ausdrücklicher Begriffsentwickelung, ihrem Schöpfungsbegriffe allenthalben den Begriff eines die Unendlichkeit des Raumes durch sein blosses Dasein durchwaltenden und erfüllenden Gottes voraus. Wenn, im Kampfe mit dem einseitigen Spiritualismus der griechischen Philosophie, einige alte Lehrer der christlichen Kirche der Gottheit auf biblischem Grund ausdrücklich ein körperliches Dasein vindiciren wollten: so ist ihnen ihr gutes Recht dazu nicht zu bestreiten, sofern wir nämlich annehmen dürfen,

dass sie darunter nicht eine mit den creatürlichen Eigenschaften der Schwere und Antitypie ausgerüstete Materialität, sondern, wie die theosophische Mystik zu allen Zeiten, eine in der Weise unwägbarer Substanzen den Raum nur durch rastlos productive Thätigkeit erfüllende Daseinsweise verstanden wissen wollten.

In dem Charakter sowohl des alt- als auch des neutestamentlichen Monotheismus liegt allerdings der entschiedene Gegensatz gegen jede solche Vorstellung des Göttlichen, die in irgend einer Weise mit der Voraussetzung einer materiellen Körperlichkeit behaftet ist. Was wir unter Materialität in diesem Sinne, der hier die Ausschliessung von dem Gottesbegriffe bedingt, verstehen, wird in der Lehre von der Weltschöpfung ausgeführt werden; wir berufen uns in Betreff derselben einstweilen auf die in weiten Kreisen verbreitete Vorstellungsweise, der auch der Begriff einer immateriellen, verklärten Körperlichkeit keineswegs fremd ist, wenn auch derselbe für sie nur eine problematische Geltung hat. Das Prädicat der Unsichtbarkeit, das heisst im gewöhnlichen Verstand (denn es kann auch einen prägnanteren Sinn haben; in diesem heisst nach Kol. 1, 15 nur der Vater unsichtbar) überhaupt der Nichtwahrnehmbarkeit für die Sinne des irdischen Körpers, hat in dieser Beziehung trotz seines blos negativen Inhalts doch stets mit gutem Grund für ein wesentliches Prädicat des biblischen Gottesbegriffs gegolten, und von dem ersten Augenblicke an, wo dieser Begriff zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung geworden ist, einen überwiegenden Einfluss geübt auf die Haltung der gesammten Theorie und auf die nähere Bestimmung der übrigen Attribute. Diesem Umstand ist unstreitig ein wichtiger Antheil zuzuschreiben an der Entstehung des Lehrtypus, gegen welchen in den vorstehenden Paragraphen ein Widerspruch hat eingelegt werden müssen. Die alten philosophischen Lehren, die einen so durchgreifenden Einfluss auf Gestaltung des kirchlichen Dogma geübt haben, kennen keinen Begriff des Raumes, als nur einen solchen, der entweder mit dem Begriffe des materiellen Daseins schlechthin (so in der Hauptsache nach Platon), oder mit dem Begriffe einer äusseren Begrenzung der materiellen Körper zusammenfällt (*πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος* nach Aristoteles). Die neuere Naturwissenschaft hat zu ihrem Ausgangspunct und ihrer Grundvoraussetzung die mechanischen Gesetze der materiellen Körperwelt; ein Dasein, welches hinter die Anfänge der letzteren zurückreichte, kommt für sie nicht in Betracht, und sie hat auf ihrem Standpunct keinen Begriff von dessen Möglichkeit. Durch beide, die alte Philosophie und die moderne Physik, ward daher in gleicher Weise die Voraussetzung begünstigt, dass ein Dasein ohne materielle Körperlichkeit überhaupt keinerlei Momente der Körperlichkeit oder Räumlichkeit in sich tragen könne, und die biblische Vorstellung der Unsichtbarkeit des einigen und wahren Gottes musste von dem Standpunct beider als gleichbedeutend mit Unkörperlichkeit schlechthin erscheinen. Die Folge unserer Betrachtung wird

zeigen, wie durch diese Voraussetzung gewisse Momente der biblischen Gottesanschauung, welche entschieden die Form der Räumlichkeit mit sich führen, aus dem Begriffe der Gottheit herausgeworfen und gegen sie verselbstständigt worden sind. Andere bedeutsame Inhaltsbestimmungen eben dieser Anschauung suchte das in jenen Voraussetzungen befangene dogmatische Bewusstsein zu beseitigen, indem es sie als blos sinnbildliche oder figürliche bezeichnete. — Es versteht sich, dass es von Seiten der philosophischen Theologie nicht unternommen werden kann, für die sichtbaren und hörbaren Erscheinungen der Gottheit, von denen das Alte und das Neue Testament voll ist, eine buchstäbliche Thatsächlichkeit in Anspruch zu nehmen, oder auf derartige Worte, wie das הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי Exod. 33, 21 eine Theorie von der Immanenz der Raumform in der Gottheit begründen zu wollen, die ja schon im A. T. selbst (Hiob 10, 4 u. a.) ihre Widerlegung gefunden hätte. Wohl aber ist unsere Wissenschaft berechtigt, darauf hinzuweisen, dass, wenn die Entscheidung über die Frage nach dieser Immanenz auf die Schrift gestellt wird, die Antwort nur bejahend lauten kann, für eine verneinende aber auch nicht der Schatten einer schriftmässigen Begründung aufzutreiben ist. — Wir gehen auf die nähere Erörterung dieses Punctes hier aus dem Grunde noch nicht ein, weil die bestimmtere Modalität der biblischen Vorstellungen über die räumliche Bethätigung der Gottheit an nachfolgenden Stellen unserer Betrachtung ihren Platz finden wird. Mit dem entschiedensten Nachdruck dürfen wir aber gleich hier auf den so denkwürdigen Conflict hinweisen, in welchen durch die in der Schrift vorgefundenen Anschauungen das urchristliche Religionsbewusstsein mit jenen philosophischen Bildungselementen der heidnischen Welt versetzt worden ist, die ihm bei seinem Streben, in dieser Welt Boden zu gewinnen, als hauptsächlichste Anknüpfpuncte dienten. Dort nämlich war in schroffem Gegensatze gegen den Charakter der Volksreligion schon vor dem Christenthum durch den Einfluss der philosophischen Speculation in den aufgeklärten Kreisen jene Denkweise zur herrschenden geworden, welche alles Gewicht auf die Uebersinnlichkeit des Göttlichen legt, und jedes Moment körperlicher Gestalt von seinem Begriffe fern hält. Insbesondere durch die platonische, in gewisser Weise auch durch die aristotelische Schule wurde diese Ansicht begünstigt; die Lehre der Stoiker räumt der Form der räumlichen Naturgestaltung mehr ein, aber nur in Folge ihrer pantheistischen Grundanschauung, welche gerade sie zu minderer Befreundung mit dem Christenthume kommen liess. Dem gegenüber hat nun in der Urzeit des Christenthums der damals noch mächtige Judaismus sich auf das Energischste der realistischeren Anschauungen des alttestamentlichen, jedoch auch im N. T. keineswegs aufgegebenen Religionsstandpunctes angenommen, und dem Spiritualismus des philosophischen Hellenenthums sich widersetzt. Von hier ging einer der Hauptimpulse zur Gnosis aus, die nach dieser Seite im Judenchristenthum ihre Wurzeln hat, wie dies sich auch in der so auffälligen Ver-

wandtschaft ausdrücklich antignostischer Denkweisen, z. B. der in den Pseudoclementinen dargestellten, mit gewissen Hauptzügen des Gnosticismus kund giebt. Die Berührung des Gnosticismus mit den mythologischen Anschauungen des religiösen Heidenthums ergaben sich erst von dem Puncte jener judaistischen Anschauungsweise aus, und führten zu der Reproduction der heidnischen Mythologien, welche die gnostischen Systeme, wie sie uns vorliegen, charakterisirt. Der Sieg der katholischen Orthodoxie über die Gnosis musste, da er mit den Waffen spiritualistischer Philosophie erkämpft worden war, allerdings auch für jene realistische Anschauungsweise verhängnissvoll werden; aber er ward dies nicht durch die Schrift, sondern trotz der Schrift, die, ich wiederhole es, wie noch ein Tertullian und Andere zu jener Zeit es richtig erkannten, ohne die heidnische Philosophie durch sich allein nun und nimmermehr zu jenem Spiritualismus geführt haben würde. Auch finden wir selbst noch bei Augustinus, der im Allgemeinen so unzweideutig jenem Spiritualismus huldigt, hier und da im Einzelnen Aeusserungen, die wenigstens die Möglichkeit eines körperlichen Daseins vor Himmel und Erde, und welches nicht in der Weise wie Himmel und Erde von Gott geschaffen wäre, zugestehen (z. B. *Confess.* XI, 6). Das Judenthum aber hat in der kabbalistischen Lehre einen neuen Stamm aufspriessen lassen, der ganz von dem Mark der realistischen Anschauung durchdrungen ist, und der, auf den Boden des Christenthums herübergepflanzt, dort jene reichgrünenden Aeste der theosophischen Mystik getragen hat, unter deren dichtbeschattendem Laubwerk in den Zeiten der Herrschaft des orthodox-kirchlichen Dogmatismus so manche vor den sengenden Strahlen jenes Spiritualismus Schutz suchende Gemüther ein Obdach gefunden haben.

446. Die Thätigkeit, durch welche Gott den Raum erfüllt, ist nicht eine andere, als die Thätigkeit, durch die er die Zeit erfüllt, sondern beide Thätigkeiten sind unmittelbar die eine und selbe (§. 443). Aus diesem Grunde ist in Gott jeder Act der raumerfüllenden Thätigkeit als zusammentreffend zu denken mit einem Acte der Empfindung, und umgekehrt, jeder Act der Empfindung mit einem Acte der Raumerfüllung. Durch diese ihre Einheit mit der raumerfüllenden Thätigkeit gewinnt die Empfindung den Charakter der Anschauung und Vorstellung, und zwar einer solchen Anschauung oder Vorstellung, welche nicht äusserlich auf ihren gegenständlichen Inhalt bezogen, sondern in der die Substanz dieses Inhalts unmittelbar inwohnend oder gegenwärtig ist.

447. Wenn daher in der Seele der lebendigen Geschöpfe das Vermögen der Empfindung und des Gefühles in einer durchgängigen Beziehung zu den Wahrnehmungen, Anschauungen und Vorstellungen steht, die ihr von der räumlichen Aussenwelt zukommen, und wenn

die Empfindungen und Gefühle dieser Seele um so mehr den Charakter der Geistigkeit tragen, je mehr die Seele sich bei der Erzeugung dieser Vorstellungen und Anschauungen selbstthätig oder productiv verhält: so werden wir in dieser Thatsache eine Hinweisung auf den Grund erkennen, den sie in dem Wesen des göttlichen Geistes hat. Auch in Gott ist die Kraft oder das Vermögen des Empfindens wesentlich Bildkraft, Imagination; ein Vermögen der Productivität von Vorstellungen, das heisst von Gestalten, die, in stetigem Wechsel und gegenseitiger Durchdringung auf- und absteigend im göttlichen Bewusstsein, den Raum, in welchen sie durch dieses Bewusstsein hineingeschaut werden, thatsächlich einnehmen, und durch ihr, überall nur schwebendes, flüssiges und flüchtiges, auch gegenseitig für einander offenes und durchdringliches, nicht in der Weise, wie Solches durch den selbstbewussten Willen der Gottheit in den Körpern der creatürlichen Welt statt findet, durch Schwere und Antitypie befestigtes und veräusserlichtes, Dasein erfüllen.

„Die Aehnlichkeit zwischen Gott und dem Geistigen im endlichen Sein bestimmen wollen, das ist eine gewiss nur durch unendliche Annäherung zu lösende Aufgabe, in der wir unvermeidlich, wegen der hier überall in irgend einem Grade vorhandenen Beimischung von Empfänglichkeit und Leidentlichkeit in jedem Ausdruck, wäre es auch unbewusst, etwas mitsetzen, was erst durch einen andern hinweggeschafft werden muss.“ Diese Bemerkung Schleiermachers enthält den bündigsten Ausdruck für die Bedenken, welche in der bisherigen Theologie einer unbefangenen Anerkennung auch der Wahrheiten, welche die vorstehenden §§ aussprechen, entgegenstehen. Wahrnehmung und Anschauung, und mittelst derselben auch die Vorstellung, wiefern sie sich auf Gegenstände räumlicher Anschauung bezieht und solche zu ihrem Inhalt hat, sind für das creatürliche Seelenleben überall zunächst ein Zustand des Leidens und Empfangens; des Leidens und Empfangens von der körperlichen Aussenwelt, welche durch den organischen Körper auf die Seele einwirkt, zwar nicht ohne Rückwirkung, aber doch so, dass im Wesentlichen die Beschaffenheit der Anschauungen und Vorstellungen sich nach der Beschaffenheit der Körperwelt zu richten scheint, nicht umgekehrt. Man weiss, wie, um in dieser Grundvoraussetzung mit dem natürlichen Bewusstsein sich auseinanderzusetzen, selbst der transscendentale Idealismus der Kantischen Philosophie, ohne eine wirkliche Einwirkung durch reale Wesen ausser dem vorstellenden Ich zuzugeben, dennoch einen Gegensatz von Receptivität und Spontaneität in dem Erkenntnissvermögen angenommen hat, der so, wie er dort festgestellt ist, nur auf den endlichen, nicht auf einen göttlichen Verstand Anwendung leiden soll. Fällt aber auf die Seite dieser Receptivität, zugleich mit dem Elemente der Empfindung selbst, alle

räumliche, raum-zeitliche Gestaltung in diesem Elemente des Empfindens: so liegt freilich nichts näher, als der Schluss, dass von einer solchen nicht die Rede sein dürfe bei einem Geiste, der schlechthin nur als thätig und schöpferisch, in keiner Beziehung als leidend oder empfangend gedacht werden soll. Freilich ist hier, auf einem Standpunct, der irgendwie Ernst mit den Begriffen des biblischen Theismus machen will, die weitere Frage nicht zu vermeiden, wie denn Gott, ohne irgendwelche Anschauung oder Vorstellung der körperlichen Dinge im Raume, als Schöpfer dieser Dinge gedacht werden soll; und wenn man irgend ernstlich auf diese Frage hätte eingehen wollen, so würde man leicht den argen Widerspruch mit sich selbst gewahr geworden sein, welchem die Theologie, wenn sie dergleichen psychologischen Theorien, wie die hier erwähnten, zu viel vertraut, nicht entgehen kann. Aber auch die psychologische Theorie bleibt unvollständig, wenn sie keine oder nur eine einseitige Berücksichtigung der grossen Thatsache zuwendet, die auch im creatürlichen Geist ergänzend zur Sinnlichkeit herzutritt, und auf ein ganz anderes Verhältniss ihres Inhalts zur Urkraft des Geistes in den Anfängen aller Dinge hinweist. Ich meine jenes Seelenvermögen, welches man neuerdings mit dem Namen der Phantasie oder productiven Einbildungskraft zu bezeichnen angefangen hat, ohne jedoch von diesem Begriffe, welcher hauptsächlich nur zum Behuf der ästhetischen Betrachtung eingeführt worden ist, auch auf dem psychologischen Gebiete den tiefer greifenden Gebrauch zu machen, zu welchem sein Inhalt sowohl auffordert, als auch berechtigt. Allerdings hängt auch die productive Einbildungskraft, — wohl zu unterscheiden von der blos reproductiven, welche nicht dem Geiste, sondern dem sinnlichen, animalischen Seelenleben angehört — im creatürlichen Geiste an dieser letzteren, und an der Sinnlichkeit überhaupt, von der sie ihren Stoff empfängt. Aber sie ist nichtsdestoweniger im Bereiche der Erfahrung dieses Geistes die wirkliche Erscheinung der Urthatsache selbst; nämlich der inwohnenden Zeugungskraft und Zeugungsthätigkeit des göttlichen Geistes, vermöge welcher dort jede Empfindung eine productive ist, Auswirkung räumlicher Gestalten und Bewegungen, welche im Elemente der Empfindung, d. h. der Zuständlichkeit des Selbstbewusstseins, ein Dasein als Bilder der Vorstellung haben, welches mit ihrer Wirklichkeit im Raume dort eines und dasselbe ist. Es versteht sich, dass der menschliche, oder überhaupt der creatürliche Geist nicht in derselben Weise, wie der göttliche, über den unendlichen Raum gebietet. Die Gebilde seiner Vorstellung, die Erzeugnisse seiner Phantasie sind auch da, wo er sich productiv verhält, nur innerliche; denn der Raum selbst, auf den sie auch in dieser Innerlichkeit stets bezogen bleiben, behauptet, wie alle ewige Wahrheiten, dem creatürlichen Geiste gegenüber, trotz seiner Immanenz in dessen Bewusstsein, doch ein selbstständiges und in sofern äusserliches Dasein. Aber das Zusammengehören dieser inneren Productivität mit dem Dasein im äusseren Raume bethätigt sich auch in der Sphäre des menschlichen

Geisteslebens durch die Kunst, die ja nichts anderes ist, als das Heraustreten der durch jene productive Thätigkeit erzeugten Vorstellungsbilder in die Aeusserlichkeit des räumlichen Daseins. In dieser höheren Region des creatürlichen Geisteslebens können wir demnach selbst erfahrungsmässig die Richtung der zeiterfüllenden Thätigkeit des Urgeistes von Innen nach Aussen, vom Centrum in die Peripherie, den nothwendigen Uebergang der Empfindungszustände in Bilder der Vorstellung und Anschauung, und somit in reale, räumliche Erscheinung beobachten, während in der Sphäre des niederen animalischen Seelenlebens, aus Gründen, welche in der Oekonomie des Schöpfungsbegriffs zu suchen sind, zwar gleichfalls der entsprechende Zusammenhang obwaltet, aber in der umgekehrten Richtung von Aussen nach Innen, von dem durch den Willen Gottes verselbstständigten Dasein der räumlichen Dinge nach der Innerlichkeit der subjectiven Empfindung und Vorstellung. Die Rückschlüsse, welche wir aus den Ergebnissen dieser Beobachtung auf den inneren Zeugungsprocess im Urgeiste zu ziehen haben, führen dann auf jenen Begriff, welchen Jakob Böhme, — von allen Sehern und Denkern der Vorzeit derjenige, dem, trotz seiner Unbekanntschaft mit dem Wesen der ästhetischen Kunst, das Wesen dieses Processes am Klarsten vor der Seele stand, — mit dem Namen der göttlichen Imagination oder Beschaulichkeit bezeichnet hat („Alle Dinge sind durch göttliche Imagination entstanden, und stehen noch in solcher Geburt und Regiment"). Dieser Name bedeutet nämlich auch bei ihm nicht allein die innerlich bildende Kraft einer Gedankenzeugung, welche in die von Ewigkeit her in dem Urgrunde der Gottheit vorhandenen Gedankenformen den Inhalt des Gefühls und der Vorstellung hineingiesst, und damit in dem „Spiegel" des Urgrundes ein lebendiges Bild erscheinen lässt, sondern zugleich und in Einem auch die Realität, welche das Bild in dem Raume als solchem hat, in demselben Raume und keinem anderen, der, mittelst einer nachfolgenden Schöpfungsthat, durch das materielle, creatürliche Weltall erfüllt wird. Denn „die göttliche Imagination, welche die Ursache der Specification der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, dass sie ihren Schöpfungen blos idealische Wirklichkeit ertheilt" (Schelling). Jeder Zweifel an der Einerleiheit dieses Raumes mit dem wirklichen Weltenraume, wie anderwärts dergleichen durch künstliche Speculation hervorgerufen wird, ist der lebendigen Anschauung Böhme's fremd; so fremd, dass er den „Locus dieser Welt" als vor der Welt, die ihn jetzt erfüllt, selbstverständlich schon vorhanden und durch eine anders geartete Welt erfüllt voraussetzt, nämlich eben durch eine der Gottheit innerliche, fortwährend von ihrer Imagination producirte. Die göttliche Imagination schaut in den vorweltlichen Raum die Gestalten hinein, welche dort zwar nur, nach dem Ausdruck des Dichters, „in schwankender Erscheinung schweben," aber darum nicht minder ein Reales, ausdrücklich im Raume Daseiendes und ihn, wenn auch in etwas anderem Sinne, Erfüllendes sind, wie das „zu dauernden Ge-

stalten Befestigte." — In diesem productiven Schauen selbst, dessen Begriff er sich von Böhme angeeignet hat, unterscheidet Oetinger ein göttliches *Activum* und ein eben so göttliches *Passivum* (Auberlen, Oetingers Theosophie S. 177). Doch ist dies eine Unterscheidung, die wir mit gleichem und vielleicht noch besserem Recht auf den Gegensatz von Natur und Willen in Gott (s. unten) werden beziehen können.

448. Ausgebreitet über die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit bilden die Erzeugnisse der productiven Imagination eine Welt in Gott, sorgfältig zu unterscheiden von der Welt der ewigen Wahrheiten oder reinen Möglichkeitsbestimmungen, jenem *mundus intelligibilis* (§. 428), den wir mit dem Namen der absoluten Idee bezeichet haben (§. 434), eben so sehr, wie nach der andern Seite von dem Universum, welches wir im Nachfolgenden als die Schöpfung der göttlichen Willensmacht erkennen werden. Auf diese von Ewigkeit her in dem Gedankenstrom göttlicher Imagination schwimmende Bilder- und Gestaltenwelt ist richtiger, als auf die in der reinen Idee von Ewigkeit feststehende und in ihre absolute Identität versenkte Formenwelt jenes Prädicat einer urbildlichen oder vorbildlichen anzuwenden, welches die Platoniker ihrer Ideenwelt gegeben haben. Denn in ihr sind die Dinge der creatürlichen Welt, die körperlichen sowohl, als auch die geistigen, nicht blos ihrer allgemeinen, realitätslosen Möglichkeit nach, sondern als wirkliche, reale Erscheinung vorhanden. Doch sind sie dort noch nicht von der zeugenden Potenz des göttlichen Gedankens abgelöst, aus der sie erst dann heraustreten, wenn der göttliche Wille in sie seine Kraft und Wesenheit hineingelegt hat.

Bereits oben (§. 431) mussten wir des Doppelsinnes gedenken, an welchem die Ideenlehre des Platonismus leidet. Dieser Doppelsinn stellt sich besonders klar heraus in dem Prädicate der Urbildlichkeit (*κόσμος ἀρχέτυπος, παράδειγμα*), welches dort der Ideenwelt gegeben wird. Denn gerade an dieses Prädicat hat sich vorzugsweise die Vorstellung geheftet, dass es in dem Begriffe des Urbildes liege, von allem Wechsel der Zeit unberührt in ruhender Ewigkeit zu beharren, und eben dadurch dem Nachbilde, dessen Eigenschaften durch das Urbild vorausbestimmt sind, als ein zwar nicht im strengen Sinn erreichbares, aber doch unablässig anzustrebendes Muster vorzuleuchten. Wir stellen nun zwar nicht in Abrede, im Gegentheil, wir lehren es nach allem Obigen in noch näher motivirter Weise, als es bisher gelehrt worden ist, dass auch in der ruhenden Ewigkeit der absoluten Idee ein Moment der Bildlichkeit enthalten ist, und zwar ausdrücklich ein solches, dem im eigentlichen, strengeren Sinn dieses Prädicat zu-

kommt, welches im Platonismus nur einen sehr unbestimmten und weitschichtigen hat. Solches Moment nämlich ist auch dort die Form der Räumlichkeit, in der unendlichen Totalität ihrer, dort freilich nur als möglich, nicht als wirklich gesetzten Bestimmungen oder Begrenzungen. Und auch von den übrigen in der reinen Daseinsmöglichkeit enthaltenen Bestimmungen lassen wir es gelten, wenn man sie in gewissem Sinne als Bilder, die dem wirklichen Dasein der Dinge zuvorkommen, bezeichnen will, da sie ja die Form derselben, freilich nur im allgemeinen, schattenhaften Umriss, enthalten. Es sind *τύποι τῶν πραγμάτων*, nach einem Ausdruck Gregors von Nazianz, den man um so eher gelten lassen kann, als er zugleich von dem „Vater“ sagt, dass er diese Typen *ἐνσημαίνει*, von dem „Sohne“ aber, dass er sie *ἐπιτελεῖ*. Allein mit dem Ausdruck Urbild oder Vorbild wird diesen Formbestimmungen eine positive Bedeutung beigelegt, die ihrer Natur fremd ist, und ihr Verhältniss zu dem Wirklichen, welches dann als Nachbild bezeichnet werden muss, in einer der wesentlichsten Beziehungen geradezu auf den Kopf stellt. Ein solches Verhältniss nun, wie es der Platonismus zwischen Urbild und Nachbild annimmt, muss, als widersprechend der Natur des absoluten Geistes und beruhend auf einer Miskennung seiner unendlichen Zeugungskraft, unter allen Umständen in Abrede gestellt werden. Dagegen halten wir uns berechtigt, das Prädicat des Urbildlichen oder Vorbildlichen auf den Begriff jener Welt zu übertragen, welche Philon (*de Conf. Ling. p.* 129) unter dem Namen der *εἴδη*, als Erzeugniss des Logos den *παραδείγματα ἀρχέτυπα*, als deren Ort ihm die Gottheit des Vaters gilt, gegenüberstellt. Die ur- oder vorbildliche Welt in diesem Sinne ist nun das gerade Gegentheil dessen, was dort so hiess; ihre Beschaffenheit der diametrale Gegensatz zu jener zeitlosen Ewigkeit oder absoluten Wandel- und Bewegungslosigkeit der reinen Idee. Sie ist das in ewigem Wandel, in rastloser Bewegung Begriffene; keine ihrer Gestalten oder Inhaltsbestimmungen hat auch ein nur derartiges Bestehen, wie die Gestalten und Beschaffenheiten der gemeinen, creatürlichen Wirklichkeit, welche Platon als die Welt des Werdens oder des unablässigen Entstehens und Vergehens dem *ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον* entgegenstellen will. Das Heraklitische *Ἄνω κάτω πάντα*, oder *Πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα* u. s. w. gilt von ihr in noch gründlicherem Sinne, als die Schule jener alten Naturphilosophie es von der creatürlichen Welt hat behaupten können; und sie darf man gemeint glauben, wenn in der Poesie des Alten Testamentes Gott ein Quellbrunnen lebendiger Wasser genannt wird (מְקוֹר מַיִם חַיִּים Jer. 2, 13. Ps. 36, 10. פֶּלֶג אֱלֹהִים מָלֵא מָיִם Ps. 65, 10); sie ist jenes *primum principium*, welches Albert der Grosse als *indeficienter fluens* bezeichnet; „beweglicher, als jede Bewegung,“ nach dem Ausdruck, den der Verfasser des Buches der Weisheit (7, 24) von der „Weisheit“ braucht. Denn sie, diese Welt, ist es, auf welche allein mit ganzer ungetheilter Wahrheit erstens der oft gehörte Satz (für den man auch Schriftstellen, wie Ps. 33, 9, anzuführen pflegt), dass in Gott Denken und

Schaffen eines und dasselbe, und eben so auch zweitens der Satz, dass der Act des Schaffens und die schaffende Wesenheit mit dem Dasein des Geschaffenen eines und dasselbe, zu beziehen ist (*Creatura in creatore existens non est creatura, sed creatrix essentia. Anselm.*). Demzufolge wird auch das Hinblicken auf die Vorbilder der äusserlich realen Welt im Acte der Schöpfung dieser Welt für Gott nur in einer stets erneuten Zeugung derselben bestehen können; nur eine solche ist Gottes würdig, und entspricht in Wahrheit dem Begriffe seines Geistes. In ihr, dieser Zeugung, haben wir jenen Begriff eines productiven Sehens oder Schauens, welches tiefsinnige Geister von jeher als den lebendigen Hintergrund alles göttlichen Thuns und Schaffens erkannt haben (*Visio Dei totius universitatis est conditio. Non enim aliud ei est videre, aliud facere, sed visio illius voluntas ejus est, et voluntas operatio. — Non enim aliud est Deo currere per omnia, quam videre omnia. Scot. Erig.*). Und so finden wir denn, in Kraft dieser Einsicht, den Begriff der Urbildlichkeit des vorcreatürlichen Universums besonders auch in Jakob Böhme's Lehre von der göttlichen Imagination mit ganz anderer Wahrheit dargestellt und mit ganz anderer Treue aus dem lebendigen Quell der religiösen Erfahrung geschöpft, als in irgend einem der platonischen oder an den Platonismus sich anschliessenden speculativen Systeme; gesetzt auch, dass das Wort Urbild oder Vorbild gar nicht bei Böhme vorkommen sollte. Ganz von selbst stellt sich dort namentlich auch dies heraus, dass die Urbilder, welche unablässig durch die schöpferische Imagination der Gottheit gezeugt werden, weit entfernt, zum Behuf ihrer Verwirklichung im creatürlichen Universum einen äusseren Stoff zu fordern, dem sie eben nur von Aussen einzudrücken wären, an und für sich selbst solchen Stoff mitbringen, oder vielmehr, dass sie von vorn herein nichts Anderes sind, als ein Stoff, der, um sich zur creatürlichen Welt zu gestalten, nicht eine Form von Aussen anzunehmen, sondern eben nur, um noch einmal auf jenes sinnschwere Dichterwort zurückzukommen, die in ihm selbst als schwankende Erscheinung schwebende Form auf den an ihn ergehenden Schöpferruf des göttlichen Machtwillens zu dauernder Gestalt zu befestigen hat. Dies, sage ich, stellt sich in Böhme's theosophischer Lehre, welche sich ihrerseits selbst nur für die Entwickelung der lebendigen in der heiligen Schrift ausgestreuten Keime giebt, klar und energisch heraus, wie in keiner anderen, so viel ich deren kenne. Auf sie vor allen glaube ich daher verweisen zu dürfen, wenn von der Identität des Denkens und des Schaffens im vorweltlichen Schauen der Gottheit nicht nur ein wissenschaftlich klar bestimmter Begriff, sondern auch eine lebenswarme Vorstellung und Ueberzeugung gewonnen werden soll.

449. So erkannt als lebendiger Mutterschooss einer unendlichen Mannichfaltigkeit von Zeugungen, welche fort und fort aus dem einheitlichen Wesen, aus dem die Tiefe der unendlichen Daseinsmög-

lichkeit in sich bergenden reinen Selbst und Selbstbewusstsein der Gottheit hervorgehen und eine Raum- und Zeiterfüllung in Gott noch vor der Weltschöpfung begründen, ist der einheitliche Grund oder das Princip dieser Zeugungen, der Grund in Gott, wie man ihn, nach Jakob Böhme's Vorgang, schlechthin genannt hat, zum Theil schon in früherer, besonders aber in neuerer Zeit, mit den Namen der göttlichen Natur, der Natur Gottes, oder genauer, der Natur in Gott bezeichnet worden. Der Gebrauch dieses Wortes, welches auch sprachlich ein Princip des Werdens und Wachsens, der Zeugung und Geburt bedeutet, erweist sich um so angemessener, als im aussertheologischen Sprachgebrauch unter Natur der einheitliche Inbegriff insbesondere der körperlichen Schöpfung verstanden wird, doch nicht im äusserlichen Gegensatz zur geistigen, sondern mit ausdrücklicher Beziehung auf die ihr inwohnenden Kräfte der Entwickelung und Gestaltenbildung, die zwischen körperlicher und geistiger Welt ein innerliches Band knüpfen. Dieser *Natura naturata* gegenüber wird die göttliche Natur, von der hier die Rede, mit dem berühmt gewordenen Ausdruck eines Denkers, der jedoch den rechten Begriff noch nicht damit verband, als *Natura naturans* bezeichnet werden dürfen.

Das Wort Natur (von *nasci*, wie *φύσις* von *φῦναι*) hat neben diesem prägnanten auch noch einen unbestimmteren und weitschichtigern Sinn, und wird in diesem Sinne sowohl innerhalb, als ausserhalb des Christenthums vielfach auch theologisch angewandt. Wie bei Cicero *de Natura Deorum*, so kommt es seit 2 Petr. 1, 4 oft auch bei christlichen Schriftstellern in ganz gleichgiltiger Bedeutung vor, von dem allgemeinen Wesen Gottes, wie von dem aller anderen Dinge. Doch nahmen bereits die Philosophen des späteren Alterthums einen Unterschied zwischen Natur und Wesen an, welchen die Theologen der patristischen Zeit nicht so, wie sie es gethan, hätten vernachlässigen sollen. Ich führe, um der Wichtigkeit willen, welche der enger bestimmte Begriff der göttlichen Natur jetzt für die Theologie zu gewinnen anfängt, als Zeugniss für Beides folgende Stelle des Johannes von Damaskus an (*Dial. c.* 30). „Die draussen (*οἱ ἔξω*) sprachen von einem Unterschied zwischen Wesen und Natur (*οὐσία* und *φύσις*). Wesen nannten sie das Sein schlechthin, Natur aber das Wesen, wiefern es durch wesenhafte Unterschiede specificirt (*εἰδοποιηθεῖσα*) ist, und neben dem Sein schlechthin auch So oder Sosein hat. Die heiligen Väter aber liessen die vielen Spitzfindigkeiten bei Seite, und nannten sowohl das, was gemeinschaftlich und von Vielem ausgesagt wird, als auch die bis auf's Aeusserste specificirte Gestalt (*τὸ εἰδικώτατον εἶδος*) Wesen und Natur und Form." — In Folge dieser Ver-

nachlässigung des philosophisch genauer abgegrenzten Wortgebrauchs hat der Gegensatz zwischen göttlicher Natur und göttlichem Willen, bei allem Werth, den die alten Kirchenlehrer auf ihn legen, doch nicht den prägnanten Sinn, den er haben könnte, wenn die eigenthümliche Bedeutung des Begriffs der Natur vollständiger erkannt worden wäre. Wenn Athanasius im ausdrücklichen Interesse des Logos gegen die Arianer gelten macht, dass über der Thätigkeit des Willens die Naturthätigkeit liegt und ihr vorangeht (*ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν*), und wenn Johannes der Damascener (*de Fid. orth.* I, 18) den göttlichen Logos *ἡ φυσικὴ τοῦ νοῦ κίνησις* nennt, oder wenn derselbe Kirchenlehrer den auch in der abendländischen Theologie häufig genug wiederholten Satz ausspricht, dass Werk der göttlichen Natur zwar die vorweltliche Zeugung, Werk des göttlichen Willens aber die Weltschöpfung sei (*ἔργον μὲν θείας φύσεως ἡ προαιώνιος γέννησις, ἔργον δὲ θείας θελήσεως ἡ κτίσις*): so lehren Beide, man möchte sagen zufällig, das Rechte, ohne dass sie sich doch den Unterschied der göttlichen Natur von dem reinen Wesen der Gottheit so, wie wir es von der gegenwärtigen Theologie fordern müssen, verdeutlicht hätten. Andere wollen das Wort Natur ganz vermieden wissen, weil das *nasci* auf Gott nicht passe (*Lactant. de Ir. Dei* 15). Näher kommen dem Verständnisse jenes Unterschieds einige speculative Theologen des Mittelalters, z. B. Scotus Erigena, der bei seinem zwar noch sehr weitschichtigen Gebrauche des Wortes Natur doch hauptsächlich das Princip immanenter Productivität im Auge hat; desgleichen in noch schärfer umgrenzter Weise unter den Spätern Albertus der Grosse und Duns Scotus (vergl. was den Letztern betrifft, die von Baur, Gesch. d. Dreieinigkeitslehre II, 692 angeführten Stellen; von dem Ersteren den Ausspruch: *Creatio est opus voluntatis et est opus naturae* bei Ritter, Gesch. d. Phil. VIII, S. 201). Ganz dagegen nur in jenem unbestimmteren Sinne kann von Zwingli gesagt werden, dass er „gern," und von Calvin, dass er „vorsichtig" zugesteht, Gott sei *natura* (Schweizer, Reform. Dogm. I, S. 257); und noch weniger ist ein wahrhaftes Verständniss der innergöttlichen Natur bei Quenstedt vorauszusetzen, wenn er (*Theol. didact. polem.* I, 13, 1) von Gott sagt, dass er in der Weise einer natürlichen Ursache mit den natürlichen, in der Weise einer freien mit den freien Ursachen concurrirt. — Die Bedeutung, in welcher es, auf Fr. v. Baaders und Schellings Vorgang, neuerdings üblich geworden ist, von einer Natur in Gott zu sprechen, führt sich wesentlich auf Jakob Böhme zurück, und eben diesem Seher gehört auch der Ausdruck Grund in Gott an, den gleichfalls Schelling, doch nicht mit gleichem Erfolg, der neueren Philosophie anzueignen den Versuch gemacht hat. Die „ewige Natur," diese *essentia omniformis* in Gott (nach Servet), von welcher die äussere creatürliche ein „Ausfluss oder Gegenwurf" ist, nimmt bei Böhme eine mittlere Stellung ein zwischen dem *„Mysterium magnum,"* dem „Urgrund oder Ungrund" auf der einen, und dem persönlichen Willen der Gottheit auf

der anderen Seite. Es ist dies genau dieselbe Mitte, in welche von der kirchlichen Trinitätslehre der Sohn zwischen den Vater und den Geist gestellt wird; und eine der Böhme'schen verwandte Intention giebt sich auch in der Stellung kund, welche R. Rothe (Theologische Ethik §. 16) dem Begriffe der „Natur“ zwischen den Begriffen des „Wesens“ und der „Persönlichkeit“ Gottes anweist; obgleich ihm zur Ausbeutung der Tiefen dieser Böhme'schen Anschauung die Prämissen fehlen. Die Natur ist Böhme' „der stillen Ewigkeit Werkzeug, damit sie formirt, machet und scheidet und sich selbst darin fasset in ein Freudenreich.“ Sie erwächst aus der „Begierde,“ die in der stillen Ewigkeit des Urgrundes sich aus sich selbst erzeugt, um ihre Leere mit „Wesen“ zu erfüllen. (Das Wort Wesen nämlich wird von Böhme eben so zur Bedeutung der Natur herübergezogen, wie von den kirchlichen Theologen umgekehrt das Wort Natur zur Bedeutung des reinen Wesens.) Die biblische Begründung dieses grossen Begriffs der innergöttlichen Natur entnimmt Böhme und der ihm am meisten geistesverwandte seiner Nachfolger, Oetinger, zumeist aus der Vision des Propheten Ezechiel (Cap. 1 und 10). — Uebrigens hat auch Böhme, durch den in den meisten seiner Schriften wiederholten Versuch, in Paracelsischer Weise eine ausführliche Beschreibung von den „Qualitäten“ oder Quellgeistern der ewigen Natur zu geben, den verführerischen Mächten einen Tribut entrichtet, die aller nicht eigentlich wissenschaftlichen Theosophie im Hintergrunde lauern und über die gnostischen und kabbalistischen Systeme sich ganz zu Herren gemacht haben. Vor der Wiederkehr derartiger phantastischer Verirrungen wird uns auf der einen Seite eine gründliche Metaphysik, auf der anderen die Einführung der Ergebnisse einer wissenschaftlichen Aesthetik in den Zusammenhang der Theologie behüten; die erste, indem sie das Bedürfniss einer Erkenntniss der allgemeinen Grundformen befriedigt, in denen der Strom jener göttlichen Zeugungen als in einem unwandelbaren Bette daherfliesst, die andere, insofern sie die Grenzen feststellt, innerhalb deren die Productivität, an welcher auch die irdische Natur und der Menschengeist ihren Theil haben, einen Rückschluss auf jene Urproductivität der innergöttlichen Natur zulässt.

450. Wesentlich auf den im Obigen geschilderten Process der innergöttlichen Natur, auf den unablässig fliessenden Strom der Zeugungen, durch welche Gott schon vor der Weltschöpfung den unendlichen Raum und die unendliche Zeit erfüllt, — wesentlich auf diese im idealen Elemente des göttlichen Bewusstseins schwimmende Realitätenfülle bezieht sich das biblische Prädicat des Lebens; sei es nun, dass dasselbe der Gottheit im Allgemeinen, oder dass es, in näher bestimmter, obwohl darum nicht veränderter Bedeutung, ausdrücklich dem Sohne, dem aus Gott geborenen Logos beigelegt wird. Kann der Begriff dieses uranfänglichen, innergöttlichen Lebens auch

nicht ohne Weiteres mit einer oder der anderen jener Gestalten, unter denen der Begriff des Lebens als Daseinsform für bestimmte Arten und Classen creatürlicher Wesen im Bereiche der irdischen Erfahrung auftritt, verwechselt, und können deshalb die empirischen Gesetze und Bedingungen, sei es des körperlich-organischen, oder des psychischen Lebens nicht unmittelbar auf ihn übertragen werden: so haben doch diese Gesetze, so hat überhaupt die Bedeutung, welche die Form des organischen und des Seelenlebens in einer oder der anderen Gestalt für alle Stufen des creatürlichen Daseins behauptet, ihren letzten Grund nur in ihm, und nach seinem Typus ist im Bereiche der creatürlichen Natur Alles, was Leben heisst, ausgeprägt.

Das Wort, welches Leben bedeutet (חַי, חָיָה) ist in hebräischer Sprache ohne Zweifel ursprünglich eines und dasselbe mit jenem, was Sein bedeutet (היה). Beide Begriffe galten der frühesten, lebenswarmen Anschauung als einer, und erst eine nachfolgende Abstraction hat beide von einander gesondert. Dem entsprechend dürfen wir voraussetzen, dass der Begriff des Lebens in der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit, die er für das älteste hebräische Bewusstsein gehabt haben mag, von vorn herein auch in den monotheistischen Gottesbegriff des A. T. als selbstverständlich eingegangen ist, und diese Voraussetzung findet ihre Bestätigung in den zum Theil bis ins höchste Alterthum hinaufreichenden Formeln (z. B. Gen. 16, 13), in denen auch ausdrücklich das Prädicat der Lebendigkeit an den Begriff des sich dem Volk offenbarenden Gottes geknüpft wird. In dem charakteristischen Gebrauch des Plurales חַיִּים drückt sich das Bewusstsein über die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Momente aus, die in der Einheit des Lebensprocesses enthalten sind. Doch möge auch der Gegensatz nicht unbemerkt bleiben, in welchen so viele Stellen des Alten und des Neuen Testaments den lebendigen Gott Israels (יְהוָֹה הוּא־אֱלֹהִים חַיִּים Jer. 10, 10) zu den todten Götzen der Heiden bringen. Wenn der Apostel Johannes, der allerdings an andern Stellen (Joh. 5, 26. 6, 57) auch dem Vater Leben in ihm selbst, unabhängig von dem Sohne zuschreibt, in jenen prägnanten Anfängen sowohl seiner Evangelienschrift, als auch seines apostolischen Sendschreibens diesen Begriff mit dem des göttlichen Logos in Verbindung bringt; wenn er 1 Joh. 1, 1 von einem *λόγος τῆς ζωῆς* in jenem Sinne spricht, in Bezug auf welchen Lücke's mehrfach angefochtene Deutung zuletzt doch wohl Recht behalten wird, und wenn er in den Worten Joh. 1, 4: *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* (nach der von Lachmann in den Text aufgenommenen Wortverbindung), auf dieses in dem Logos von Uranfang her enthaltene Leben alles Werden und Geschehen zurückführt: so haben wir dies wohl nicht blos für einen zufälligen Einfall zu nehmen. Schon Augustinus übrigens hat der letztgenannten Stelle die Deutung gegeben auf eine der Gottheit, und näher, der Gottheit des Logos inwohnende urbildliche Welt, und Luther

(WW. Leipz. Ausg. XIII, S. 147) hat diese Deutung zwar nicht ausdrücklich gut heissen, aber doch eben so wenig verwerfen wollen. — Der kirchlichen Theologie gegenüber, welche von ihrem dogmatistischen Standpunct aus den Begriff des innergöttlichen Lebens eben so, wie alle die, an denen seine specifische Bedeutung hängt, vernachlässigt, hat Oetinger sich das nicht gering anzuschlagende Verdienst erworben, in diesem Begriffe vor allen andern die biblische Grundlage für die theosophischen Anschauungen von der göttlichen Natur aufzuzeigen, und durch seine geistvollen exegetischen Ausführungen nach dieser Seite auch den minder schriftgelehrten Böhme zu ergänzen. Er begründet seine Lehre auf den Begriff der ζωὴ ἀκατάλυτος Hebr. 7, 16, und versteht zum Behuf derselben ausser anderen Partien beider Testamente ganz besonders auch den Jakobusbrief auszubeuten. — In Schleiermachers Lehre kann das Prädicat des Lebens oder der Lebendigkeit nicht auf einen vorweltlichen der Gottheit inwohnenden Naturprocess bezogen werden, dagegen hat es die Bestimmung, die creatürliche Welt und ihr Leben als wesentliches und inwohnendes Moment an den der Gottheit anzuknüpfen. Die neoplatonische Stufenfolge von Sein, Leben, Seele und Geist im Innern der Gottheit, welche, bei der Unmöglichkeit, die zwei mittleren Momente begrifflich von einander abzutrennen, mit gutem Grund von den christlichen Lehrern gegen ihre trinitarische Fassung aufgegeben worden war, ist neuerdings von Wirth in seiner Schrift „die speculative Idee Gottes" wiederaufgenommen worden.

451. Könnte dieser raumzeitliche Lebensprocess, könnte die unendliche Gefühls- und Gestaltenzeugung der göttlichen Imagination abgelöst werden von der einheitlichen Form, welche in dem reinen Wesen der Gottheit von Ewigkeit her feststeht und gleichsam nach uranfänglicher Vorausbestimmung zur Aufnahme jener Zeugungen bereit und fertig ist: so würde der Begriff dieses Processes mit dem Begriffe eines unendlich expansiven Princips, einer mittelpunct- und einheitlosen Substanz zusammenfallen, aber keine der Eigenschaften ihm zuzuschreiben sein, welche den Geist oder die Persönlichkeit im eigentlichen Wortsinn ausmachen. Die Anschauung eines derartig centrifugalen Princips liegt allenthalben den pantheistischen Regungen des vorchristlichen Heidenthums im Hintergrunde, die, niedergehalten und gebändigt überall mehr oder minder erfolgreich durch die sittlichen und intellectuellen Mächte, die auch in diesen Religionen walten, nur hier und da in den wilden Ausgeburten der entfesselten Phantasie, und namentlich in der Vorstellung einer blind zeugenden, im Zeugen zugleich zerstörenden Weltmacht zum Durchbruch kommen.

Dass Monotheismus und Polytheismus sich in der geschichtlichen Religionsentwickelung wie centripetales und centrifugales Princip gegen-

überstehen, ist nicht zu verkennen; und wir können es gelten lassen, wenn man in diesem Sinne dem Heidenthum im Allgemeinen einen pantheistischen Charakter zuschreibt. Doch knüpfen sich an diese Bezeichnung leicht Misverständnisse, und diese zu beseitigen ist das rechte Mittel die Erkenntniss, wie im Heidenthum selbst die pantheistische Anschauung nur einen der Factoren ausmacht, der für sich allein nie ausreicht, eine wirkliche Volksreligion zu bilden, sondern nur in dem Maasse sich zu einer solchen gestaltet, als er, wenn auch von vorn herein in einer Weise verselbstständigt, wie es im Monotheismus nicht geschehen kann, doch im geschichtlichen Processe der Religionsentwickelung unter die Herrschaft der höheren Principien zurücktritt, ohne deren organisch bildende Einwirkung es nie auch nur zu einer mythologischen Gestaltung kommen kann. — Bekanntlich hat Hegel die Religion Indiens als Religion der Phantasie bezeichnet. Die Phantasie, die er meint, ist nicht die künstlerisch durchgebildete; diese ist auch nach Hegel an einer andern Stelle der Weltgeschichte zum Organ des religiösen Bewusstseins geworden. Es ist vielmehr die Phantasie, so wie sie in dem noch ungebildeten Menschengeiste der Vernunft und der sittlichen Willenskraft äusserlich, von dem Wesen beider undurchdrungen, gegenübersteht und in rastlosem Werdedrang sich aus den Elementen der Sinnlichkeit eine Welt von Innen herauszubilden sucht. Diese annoch wilde und ungebändigte Phantasie ergreift, dies will Hegel sagen oder würde er bei vollkommen deutlicher Einsicht in den Gegenstand, von dem er spricht, haben sagen wollen, das ihr entsprechende Moment im Gottesbegriffe, so wie dieselbe sich dem religiösen Gefühl kund giebt; und so kommt es in der indischen Religion zum Vorwalten des expansiven, centrifugalen Princips, zu jener üppigen, prolixen Auswirkung von Gestalten oder Ungestalten, die, kaum gebildet, in dem flüssigen Elemente der Gefühlsüberschwänglichkeit auch wieder verschwimmen und auseinandergehen. Wir untersuchen nicht, inwieweit hiemit die geschichtliche Eigenthümlichkeit der indischen Religion richtig bezeichnet ist; jedenfalls wird auf eine Religion dieses Charakters das Prädicat des Pantheismus eine bessere Anwendung leiden, als auf so manche andere, denen es sonst auch ertheilt zu werden pflegt. Bereits in der indischen Religion selbst, davon unabhängig aber und vielleicht schon früher in den Religionen des westlichen Orients, hat eben dieses pantheistische Princip sich auch in ausdrücklicher Symbolik zum Lingam- und Phallusdienste und zur Vorstellung zeugender Naturgottheiten fixirt. Es heisst den Grund und die Bedeutung aller Religion verkennen, wenn man diesen Sinnbildern keinen andern Gehalt zuschreibt, als nur die Vorstellung der natürlichen Zeugungskraft; auch bei ihnen ist das Natürliche nur die Hülle eines Uebernatürlichen, und dieses Uebersinnliche ist das wenigstens in dem Ursprunge dieser Religionen eigentlich Gemeinte. Uebriges bildete dieser phallische Pantheismus ein besonders hervortretendes Moment gerade in denjenigen Religionen, mit denen der alttestamentliche Monotheismus die wieder-

holtesten und härtesten Conflicte zu bestehen hatte; er diente wesentlich, den Gegensatz desselben zum Heidenthum sowohl in intellectueller als in sittlicher Beziehung auf die Spitze zu treiben. Die Schwäche der israelitischen Religion ihm gegenüber hat ihren Grund wesentlich in ihrer Einseitigkeit. Aber die Furcht vor jenem Pantheismus hat auch noch die christlichen Theologen oft genug von der Anerkennung jenes flüssigen Elementes der göttlichen Natur zurückgehalten, wozu die lebendigen Anschauungen der Schrift und auch der in die Kirchenlehre aufgenommene Generationsbegriff so vielen Anlass boten, — nach den Worten Gregors von Nazianz: *ὀφθαλμόν τινα καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν ἐνόησα — — ἀλλ᾽ ἔδεισα, ῥύσιν τινα θεότητος παραδέξασθαι στάσιν οὐκ ἔχουσαν* (*Or.* 33, 33).

452. Die Gebilde der göttlichen Imagination, welche in diesem Lebensstrom unaufhörlich wechselnd auf- und niedertauchen, sind keines dem andern gleich, aber auch keines ohne Gemeinschaft seiner Grundeigenschaften mit den andern. Der Stetigkeit unbeschadet, mit welcher, dem Begriffe dieses Werdeflusses gemäss, stets neue solche Gebilde aus den vorhandenen hervor- uud die einen in die andern übergehen, trägt doch jedes einzelne dieser Gebilde, aus der fliessenden Reihe der anderen durch eine Betrachtung herausgenommen, die wir hier fürerst freilich als eine dem Process ihrer Erzeugung annoch fremde und äusserliche bezeichnen müssen, das Gepräge unendlicher Individualität oder Besonderheit. So fordert es der von uns schon im Obigen (§. 439) eingeführte Begriff der Besonderheit des Inhalts der göttlichen Zeugungen. Denn nur als eine in sich unendliche, in der unendlichen Mannichfaltigkeit des unter ihr Enthaltenen sich bethätigende, vermag diese Besonderheit sich der Allgemeinheit des reinen Vernunftinhaltes gegenüber, wenn auch nur augenblicklich, zu behaupten, von der sie entgegengesetzten Falls als ein in sich Ohnmächtiges und Nichtiges verschlungen werden würde.

Bekanntlich hat Leibnitz das von ihm so genannte *principium identitatis indiscernibilium* als ein Axiom seiner Erkenntnisslehre aufgestellt. Es hat auch bei ihm eine ächt speculative Bedeutung, die aber in seiner nur aphoristischen Darstellung nicht ganz zu ihrem Rechte kommt. Es sagt nämlich aus, dass, der unendlichen Möglichkeit des Seins und des Denkens gegenüber, das Wirkliche als Wirkliches nur durch einen ihm inwohnenden Unterschied von allem andern gegebenen Wirklichen erkannt werden kann. Die numerische Eins bleibt, auch ins Unendliche vervielfältigt, wie sie in der Arithmetik so gedacht werden muss, immer nur eine blosse Möglichkeit von Dasein; zu ihrer Verwirklichung gehört ein Moment, welches sie von dem abstracten Begriffe der Einheit, aber ganz eben so auch von jeder andern Verwirk-

lichung der Einheit unterscheidet; und so auch bei jedem anderen metaphysischen Begriffe. Nun liegt es allerdings in dem Wesen des gemeinhin endlich genannten, d. h. des creatürlichen Daseins, dass solcher Unterschied eines Gegebenen von anderem Gegebenen ein gleichgiltiger sein kann, ein Unterschied nur von Zeit- und Raumbestimmungen, bei völliger Gleichheit aller eigentlich positiven, qualitativen Bestimmungen. Allein es wird im Nachfolgenden gezeigt werden, dass diese Möglichkeit durchaus nur der Materie angehört, so wie sie, als Dynamis eines creatürlichen Daseins überhaupt, aus der Schöpfungsthat hervorgeht. Wo das creatürliche Dasein sich über die Materie zum Leben, und noch weiter zur Geistigkeit emporhebt, da fällt diese Möglichkeit sogleich hinweg. Dort also tritt auch für die natürliche Erfahrung das Factum ein, was wir hier, nach metaphysischer Nothwendigkeit, als eine Thatsache auch der höheren Empirie des Glaubens gelten zu machen haben. Zwischen Wirklichem und Wirklichem ist der Unterschied eben so ein unendlicher, wie er es zwischen Wirklichem und Möglichem ist. Jedes Wirkliche, jedes lebendige Individuum und jeder lebendige Gedanke der Gottheit unterscheidet sich qualitativ, nicht blos durch äussere Relationen, von anderem Wirklichen, auch was in dieselbe Kategorie des Daseins fällt, d. h. bei Creatürlichem, was derselben Gattung oder Art des Daseins angehört. Wir müssen es der Metaphysik überlassen, die Nothwendigkeit, dass dies so sein muss und gar nicht anders sein kann, bestimmter aufzuzeigen. Hier genügt es, dem Princip der unendlichen Individualität des Besonderen, auf welches Philosophie und Theologie in neuerer Zeit mit so viel Nachdruck hingewiesen und dasselbe, wo es erscheint, — es erscheint aber in seiner Vollkraft eigentlich nur in und an der geistigen Schöpfung, und an der körperlichen, wiefern dieselbe an der S c h ö n h e i t Antheil hat, — als ein Siegel des göttlichen Ursprungs erkennen gelehrt hat, seine Stelle in der Idee der Gottheit als solcher anzuweisen. Allerdings ist die Stelle, die wir ihm hier zuweisen, nur eine vorläufige; aus dem Grund, weil die Erzeugnisse des innergöttlichen Lebensprocesses, von denen hier die Rede ist, bei dem Mangel innerer Geschlossenheit in Folge der Continuität des Werdeflusses, der sie trägt, noch nicht im strengen Wortsinn als Individuen angesehen werden können. Zur individuellen Geschlossenheit, in der Weise etwa, wie die Begriffe des menschlichen Verstandes, oder wie die Vorstellungen individuell bestimmter Gegenstände in der menschlichen Einbildungskraft, gelangen diese Erzeugnisse, wie die Folge unserer Entwickelung lehren wird, auch im Gemüthe der Gottheit selbst nicht ohne ausdrückliche Thätigkeit des freien, selbstbewussten Willens. In der göttlichen Natur als solcher, wiefern wir ihre Wirksamkeit von der des Willens abgetrennt denken, was bei der thatsächlichen Vereinigung beider freilich nur durch Abstraction, aber durch eine zum Behuf der methodischen Entwickelung des Gottesbegriffs nothwendige Abstraction geschieht, sind die besonderen Gebilde durch keine festen Grenzen von einander abgetrennt, und es kann da-

her, streng genommen, das Prädicat individueller Neuheit oder Eigenthümlichkeit nicht den einzelnen als einzelnen ertheilt werden. Dennoch wurzelt diese Eigenschaft wesentlich in der göttlichen Natur als solcher, in der productiven Imagination der Gottheit: sie würde als Prädicat der Willensschöpfung ganz unverständlich bleiben, wenn sie sich nicht ableiten liesse aus dem, was dem Willen als Materie dient. Dies meinten die Scholastiker, wenn sie die Materie als *principium individuationis formarum* bezeichneten; was fälschlich auf die äussere creatürliche Materie bezogen werden würde. Die Materie ist hier eben nur das Werden eines unablässig Neuen (חֲדָשָׁה Jer. 31, 22), was aber noch an keinem Punct zu fester Gestaltung kommt, obwohl die Ansätze zu solcher Gestaltung und damit die Möglichkeit einer individuell gestaltenden Willensthätigkeit in dem Elemente der Räumlichkeit gegeben sind, welches nur durch Begrenzung erfüllt werden kann, in dem Sinne, wie der Begriff solcher Erfüllung unmittelbar in dem Begriffe des innergöttlichen Zeugungsprocesses enthalten ist (§. 443 f. — Vergl. übrigens über das Princip der Individualität an dem *κόσμος νοητός Plotin.Enn.* V, 7, 1. 2).

453. In dem hier beschriebenen, rastlos vorwärts drängenden Strome des reinen göttlichen Naturlebens waltet, vermöge derselben Nothwendigkeit seines Begriffs, die seinem Laufe nicht stillzustehen gestattet, ein Gesetz, das die unendliche Mannichfaltigkeit der besonderen in ihm enthaltenen Lebenswellen stets wieder auf die Einheit einer Grundgestaltung zurückführt und das Mannichfaltige, in immer neuen Daseinsformen sich Ausgebärende zu solch concreter und in sich selbst gegliederter Einheit zusammenfasst. Wir bezeichnen dieses Gesetz, indem wir die Entwickelung seines Begriffs, um seines Zusammenhangs willen mit dem Begriffe des freien Willens der Gottheit, der weiteren Folge unserer Darstellung vorbehalten (§. 460 ff.), vorläufig als das Gesetz der inwohnenden Zweckmässigkeit oder Zweckbeziehung. Die concrete Einheit der göttlichen Zeugungen aber, die, als der Zweck oder das Endziel des ins Unendliche sich fortsetzenden Zeugungsprocesses, aus dem Walten dieses Gesetzes hervorgeht, ist das mit dem Inhalt dieses Zeugungsprocesses erfüllte und dadurch von der ersten, abstracten Gestalt des göttlichen Ursubjectes, dem reinen Vernunftbewusstsein (§. 423 f.), real unterschiedene Selbstbewusstsein der Gottheit; das lebendige Ab- oder Gegenbild jenes Ursubjectes, welches denn auch gleich diesem und in verwandtem, wenn auch nicht ganz gleichartigem Sinne, von der kirchlichen Glaubenslehre mit dem Namen einer innergöttlichen Person oder Hypostasis, der zweiten im Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit, bezeichnet wird.

454. Diese zweite, durch den Lebensprocess der göttlichen Na-

tur, den Process unendlicher, inwohnender Gedanken- und Gestaltenzeugung vermittelte und gleichsam in die zweite Potenz erhobene Einheit des göttlichen Selbst und Selbstbewusstseins ist es nämlich, deren Begriff von der Lehre der christlichen Kirche seit der Urzeit des Christenthums durch das Wort Logos ausgedrückt wird. Schon im Bereiche des alttestamentlichen Monotheismus durch religiöse Contemplation von dem Begriffe der ersten Einheit, oder vielmehr der Einheit, in der bis dahin noch kein erstes und kein zweites Moment unterschieden war, allmälig abgelöst, hatte der Begriff des Logos sich bereits in vorchristlicher Zeit durch ausdrückliche Speculation im religiösen Bewusstsein befestigt, und war so für die speculativ-theologische Wissenschaft des Christenthums zu ihrem ersten geschichtlichen Ausgangspunct geworden (§. 186 f. §. 382). Als innerlich schöpferische That eines Bewusstseins, welches mittelst dieser That sich selbst ein zweites Bewusstsein zeugt, das, obgleich durch seinen Inhalt von dem ersten unterschieden, doch seiner Form und allgemeinen Wesenheit nach eines und dasselbe mit ihm ist, konnte die Genesis dieser „zweiten Gottheit" (δεύτερος θεός nach Philon) durch das Bild eines inneren Sprechens der ersten in sich selbst und mit sich selbst verdeutlicht werden. Die prägnante Bedeutung dieses Bildes wird immer vollständiger erkannt werden, je tiefer die Forschung, wie sie dies neuerdings mit so bedeutendem Erfolg zu thun begonnen hat, in das Wesen und die Natur auch der menschlichen Sprache und Rede eindringt.

„Die Sprache besitzt eine sich uns sichtbar offenbarende, wenn auch in ihrem Wesen unerklärliche Selbstthätigkeit, und ist, von dieser Seite betrachtet, kein Erzeugniss der Thätigkeit, sondern eine unwillkührliche Emanation des Geistes. — — Es ist kein leeres Wortspiel, wenn man die Sprache als in Selbstthätigkeit nur aus sich entspringend und göttlich frei, die Sprachen aber als gebunden und von den Nationen, welchen sie angehören, abhängig darstellt." Diese Worte eines bewährten Sprachforschers (W. v. Humboldt Ges. Werke VI, S. 5) treffen ihrem Sinne nach mit einer Reihe von Bemerkungen zusammen, durch welche andere geistvolle Männer, die aber diesem Gegenstande nur Betrachtungen allgemeinen Inhalts zugewandt haben, z. B. Hamann, Bonald, Fr. v. Baader (vergl. des Letzteren Philos. Schriften und Aufsätze, II, S. 202 f.) den Begriff der Sprache an theologische oder theosophische Speculationen verwandten Inhalts mit unsern gegenwärtigen angeknüpft haben. Mit Recht ist von psychologischer Seite wiederholt darauf hingewiesen worden, wie unabtrennlich die Fähigkeit des Denkens im Menschen mit der Fähigkeit des Sprechens

verknüpft ist, und nur durch Vermittelung der letzteren sich zu entwickeln und zu bethätigen vermag. Was sagt uns dieser Zusammenhang? Was sonst, als dass das Denken auch im creatürlichen Geiste nicht bestimmt ist, eine nur innerliche, nur subjective Thätigkeit zu bleiben, sondern dass es gleich von vorn herein, in der Structur des physischen und psychischen Organismus, auf Aeusserung und reale, gegenständliche Bethätigung angelegt ist? Was aber im creatürlichen Geiste der Gegensatz von Innen und Aussen, das Entsprechende ist im Urgeiste der Gegensatz des nur mit sich selbst und mit den ewigen Wahrheiten, mit der reinen Daseinsmöglichkeit beschäftigten Denkens zu dem in der jetzt näher von uns bezeichneten Weise productiven oder imaginativen Denken. Auch das menschliche Sprechen ist ein productives Denken, insofern es zwar nicht in einer schlechthin von sich selbst anfangenden und nur in sich selbst zurückgehenden Bewegung die Urbilder der Dinge auswirkt, aber doch in einer von ihm selbst geknüpften Verbindung, die zu ihrem Hintergrunde die reine Gedankenwelt der Vernunft hat, welche sich in dieser Verbindung spiegelt, ihre Bilder zugleich für das eigene und für ein fremdes Bewusstsein hervorruft (*ὁ γὰρ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν, ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ. Plotin. Enn.* IV, 3, 30). Gleich jener urbildlichen Productivität des göttlichen Geistes ist auch die Productivität des menschlichen Sprechens eine solche, in welcher das Erzeugniss mit der erzeugenden Thätigkeit unmittelbar zusammenfällt. Und so dürfen wir denn sagen, dass diese Nöthigung der creatürlichen Denkkraft, sogleich in Gestalt des productiven Denkens oder Sprechens aufzutreten, uns auf den innerlich nothwendigen, in dem Wesen des Geistes begründeten Zusammenhang hinweist, in welchem auch für den göttlichen Geist das concrete, productive oder anschauliche Denken in der Person des Sohnes mit dem abstracten Denken in der Person des Vaters steht. — Damit ist jedoch die Analogie noch nicht erschöpft, welche zum theologischen Gebrauch des Wortes Logos die Veranlassung gegeben hat. Die oben angeführte Bemerkung Humboldts handelt nicht von dem Sprechen als persönlicher, zeitlich vorübergehender Thätigkeit des Individuums, sondern von der Sprache als einer aus dem Sprechen hervorgehenden und hinwiederum das Sprechen bedingenden, organisch in sich geschlossenen Gesammtwesenheit, welche den Individuen, obgleich sie sich durch ihre Thätigkeit ihr Dasein vermittelt, zugleich doch als ein selbstständig Objectives gegenübersteht. Auch diese Bedeutung des Begriffs der Sprache ist in der theologischen Bedeutung des Logosbegriffs nicht zu übersehen. So wenig, wie die Sprache die blosse Masse des Gesprochenen, eben so wenig ist der göttliche Logos die immanente Gedankenproduction der Gottheit als blos quantitative Masse. Er ist die organische Einheit dieser Masse; er ist das Gesetz, nach welchem sich die Masse gliedert, indem durch die innere Reflexion des göttlichen Bewusstseins ihre einzelnen Momente sich auf die Gesammtheit der übrigen beziehen, und

durch dieselbe nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich umgrenzt oder organisch bedingt werden. — Es ist wahr, dass das Alterthum noch nicht in dieser tieferen Weise über die Natur der menschlichen Sprache nachgedacht hatte, welche wir würden voraussetzen müssen, wenn wir annehmen wollten, dass mit klarem Bewusstsein dieser Analogien das griechische Wort Logos zur Bezeichnung dessen gewählt worden sei, was erst die hellenistische Philosophie des Judenthums, dann die christliche Dogmatik damit hat bezeichnen wollen. Auch fehlt es in den Deutungen, welche die speculativen Kirchenlehrer dem Begriffe des Logos zu geben suchen, nicht an mannichfaltigen Irrungen; man kommt, neben einer ganz äusserlichen Auffassung des Begriffs der Rede, um diesen zu ergänzen, gar oft auf den abstracten Begriff des sich für sich selbst vergegenständlichenden Denkens oder Selbstbewusstseins zurück, als ob es nur dieser wäre, was dadurch hat ausgedrückt werden sollen. Aber auch hier ist, wenn der rechtgläubigen Kirchenlehre das Verständniss zu entschwinden drohte, schon frühzeitig und in der Folge immer aufs Neue wieder die Mystik eingetreten. Sie ist es, welche das Andenken an die tiefsinnigen Anschauungen der urchristlichen und vorchristlichen Zeit bewahrt, und in mehrfacher Weise auch schon die Ergebnisse jener noch weiter gereiften Reflexion über das Wesen der Sprache und ihre göttliche Wurzel vorausgenommen hat.

Dem Logosbegriff verwandte Anschauungen finden sich auch in andern orientalischen Religionen. Vâch, die Rede, ist nach dem Rigveda die active Kraft des Urwesens Brâhma, als höchste Weisheit und Wissenschaft von ihm ausgehend. Alle Wesen durchdringend, erzeugt sie erst den Brahmâ oder Demiurgen. (Vergl. Colebrooke in den *Asiat. Research*. III, *p*. 402 und Bopp, Conjugationssystem der Sanskritsprache S. 290 f.) Auch der Verfasser der dem Origenes zugeschriebenen *Philosophumena* schreibt den Bramanen eine Logoslehre zu. Noch allgemeiner bekannt ist das Honover des Zendavesta. Nirgends aber, als im alttestamentlichen Monotheismus, konnte dieser Begriff in gleicher Weise motivirt auftreten durch einen vorangehenden poetischen Gebrauch des Bildes von göttlicher Rede in so prägnantem Zusammenhange, wie in der mosaischen Schöpfungsgeschichte, oder wie Jes. 40, 8. 55, 10. 11 Jer. 23, 29 u. s. w. Demungeachtet haben die späteren kanonischen Schriften des A. T. bekanntlich nicht diesen Ausdruck, sondern das Wort Weisheit (חָכְמָה) zur ausdrücklichen Bezeichnung für den Begriff, als dieser sich im religiösen Bewusstsein allmälig zu fixiren begann, ausgeprägt. Ich bin geneigt, dies als eine Wirkung des Umstands anzusehen, dass der Begriff des göttlichen Wortes oder der göttlichen Rede (דָּבָר, אִמְרָה u. s. w.) in jenem poetischen Gebrauch die Bedeutung einer ausdrücklichen Aeusserung des göttlichen Willens angenommen hatte, da es doch hier gerade darauf ankam, dasjenige Gesammterzeugniss der immanenten Schöpferthätigkeit auszudrücken, welches der Willensthätigkeit vorangeht und als Stoff dient. Im Unterschiede des Ernstes der Willensthätigkeit wird diese Weisheit in den berühm-

ten Worten der salomonischen Sprüche charakteristisch als vor dem Antlitze der Gottheit spielend bezeichnet; ähnlich in den Veden und den Gesetzen des Menu; auch mag Heraklit wohl dasselbe gemeint haben, wenn er von seinem Demiurgen sagt, er habe bei der Weltschöpfung gespielt (*Procl. in Tim. p.* 101). Und so finden wir denn bei den älteren Kirchenlehrern das Wort Sophia noch vielfach gleichbedeutend mit dem Worte Logos gebraucht; von der *ἔμψυχος Σοφία* (anderwärts auch *ζῶσα*) sagt Origenes (*tom.* I, *in Joh.* 22), dass Gott es ihr übertragen habe, nach den in ihr enthaltenen Vorbildern den Dingen und dem Stoffe das Dasein und die Bildung und die Formen mitzutheilen, und die Schöpfung aller Dinge erfolgt nach ihm *κατὰ τοὺς ἐν τῇ Σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους*. Dass der Verfasser des Buches der Weisheit einen Unterschied zwischen *σοφία* und *λόγος* angenommen habe, wird durch Cap. 9, 1. 2. 16, 12 keineswegs erwiesen; vielmehr berechtigt Alles uns zu der Annahme, dass der judaistische Begriff des Logos, den wir bekanntlich auch in den Fragmenten des Aristobulus noch nicht unter diesem Namen antreffen, sich aus jenem alttestamentlichen in stetigem Uebergange hervorgebildet hat. — Der Hinblick auf die, wenn auch in sich selbst noch nicht zu einem gediegenen wissenschaftlichen Zusammenhange verarbeiteten, Darstellungen des Philon wird für das Verständniss des wahren Sinnes der urchristlichen Logoslehre stets unentbehrlich bleiben, aus dem Grunde, weil nirgends anderwärts so ausdrücklich das Element der qualitativen und dynamischen Vielheit und Mannichfaltigkeit hervortritt, welches in dem Begriffe des Logos zur concreten Einheit zusammengebunden wird. Ist auch die Vorstellung der göttlichen *δυνάμεις* (oder auch *λόγοι* im Plural), welche Philon auf der einen Seite mit den Ideen des Platon, auf der andern mit den alttestamentlichen Engeln und dem Reiche der himmlischen Heerschaaren gleichsetzt, an sich selbst eine ziemlich verworrene geblieben: so wird es doch eben durch die Art und Weise, wie er den Logos, dieses *δραστήριον* in Gott, als ihre concrete Einheit, als *ἰδέα τῶν ἰδεῶν* und als das Band (*δεσμός*) oder Siegel (*σφραγίς*) der urbildlichen Welt auffasst, — freilich nicht, ohne gelegentlich auch wieder Gott als das *παράδειγμα* der im Logos enthaltenen *εἰκών*, und letztere als den Schatten Gottes zu bezeichnen, — es wird, sagen wir, dadurch deutlich, dass ihm das, was wir im Obigen die Natur in Gott nannten, der innergöttliche Lebensprocess der Gedanken- und Gestaltenzeugung, dabei vorgeschwebt hat. Gerade die wissenschaftliche Unselbstständigkeit und Unproductivität des jüdischen Philosophen lässt es um so bestimmter erkennen, wie sowohl diese Anschauung selbst, als auch ihre Zusammenfassung in dem einheitlichen Begriffe des Logos das ganz naturwüchsige Ergebniss jener Verbindung der alttestamentlichen Weltansicht mit den platonischen und stoischen Philosophemen war, und nicht einem zufälligen Einfalle dieses Schriftstellers ihren Ursprung dankt. Dass die in neuerer Zeit so viel besprochene Frage, inwieweit Philon dazu fortgegangen sei,

den Logos, diesen ἀρχάγγελος oder δεύτερος θεός als eine besondere Person zu fassen, — dass diese Frage, welche ein theologisches Interesse nur in Folge des verkehrter und misverständlicher Weise in sie hineingelegten Problemes in Anspruch genommen hat, ob der Logos schon nach Philons Auffassung würde haben als das Subject einer Menschwerdung gedacht werden können, nicht im Sinn einer strengen Alternative gestellt werden darf: dies sollte schon aus dem Umstand hervorgehen, dass dieselbe Frage auch in Bezug auf die Engel aufzuwerfen wäre, die ja Philon ausdrücklich in dem Logos enthalten sein lässt. Auch von der Thätigkeit des Logos und der in ihm enthaltenen Kräfte und urbildlichen Weltformen giebt Philon bei aller Unklarheit und allen Schwankungen in seinem Begriffe des κόσμος νοητός, den er θεοῦ λόγος ἤδη κοσμοποιοῦντος nennt, — eine Definition, in welcher offenbar diese drei: die reine Intellectualwelt der göttlichen Vernunft, die vorbildliche Welt der zeugenden Natur, und die Absicht des weltschaffenden Willens zusammengemengt sind, — doch immer noch eine betimmtere, der Wahrheit näher kommende Vorstellung, als zum grössern Theile die Kirchenlehrer, welche durch die Polemik gegen den Gnosticismus in eine der Einsicht, um die es sich handelt, entgegenstehende Einseitigkeit hinübergetrieben sind, und die Unterscheidung, die er selbst durch Hinweisung auf den psychologischen Gegensatz von λόγος προφορικός und ἐνδιάθετος erläutert, hat bei ihm eine tiefer in den Schöpfungsbegriff eingreifende Bedeutung. Freilich hat er sich dieselbe durch den ziemlich groben Dualismus verdorben, mit welchem er daneben noch die ὕλη einführt.

455. Auf diesen einheitlichen Begriff des in sich selbst lebendigen Gotteswortes, in welchem die innergöttliche Natur, die Gesammtheit der vorweltlichen Zeugungen enthalten ist, hat die urchristliche Lehre den Namen des S o h n e s der Gottheit, des göttlichen S o h n e s übertragen, nachdem ihr durch jene Erleuchtung, in welcher der weltgeschichtliche Process der göttlichen Offenbarung seinen Gipfelpunct erreichte, das Bewusstsein aufgegangen war, dass das Wesen oder wahre Selbst dieses Gotteswortes Mensch geworden, und als Mensch unter Menschen gewandelt sei in der Person Dessen, der sich selbst als den Menschensohn bezeichnet hatte. Wie unter dieser Menschwerdung nichts Anderes verstanden werden kann, als die Ausprägung des einheitlichen C h a r a k t e r s oder C h a r a k t e r b i l d e s der Gottheit, deren über die ganze Unendlichkeit der innergöttlichen Natur ausgebreitete Züge in der Persönlichkeit des Logos von Ewigkeit her zusammengefasst sind, in der Person des Einen, in welchen auf entsprechende Weise die über die irdische Menschenschöpfung zerstreuten Strahlen dieses göttlichen Bildes wie in einem Focus

zusammengehen: so kann umgekehrt durch das auf den Logos, wiefern er der ewige Träger dieses Charakterbildes ist, rückwärts übertragene Prädicat der Sohnschaft, und kann die in dieses Prädicat eingeschlossene Vorstellung einer menschenartigen Persönlichkeit nicht eine Selbstständigkeit anderer Art in den Begriff dieses Logos hineintragen wollen, als ihr auch unabhängig von diesem Prädicat in Gemässheit unserer obigen Entwickelung zukommt.

456. Sohn Gottes, oder besser Gott-Sohn (*Deus filius*), heisst demzufolge, in Gemässheit des in so bestimmten Zügen ausgeprägten, wenn auch noch nicht zu dogmatischer Kunstterminologie befestigten neutestamentlichen Wortgebrauches, der göttliche Logos, insofern er, als Bild des unsichtbaren, das heisst des für sich bildlosen Vaters (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,* Kol. 1, 15), gleich dem Vater Person, das heisst in sich selbst reflectirte Einheit eines denkenden Bewusstseins, aber wesentlich eine durch das reine Selbstbewusstsein der Gottheit, welches mit dem Namen des Vaters bezeichnet wird, gezeugte, und durch diese Zeugung mit einem Inhalt, den der Vater ohne die Zeugung des Sohnes nicht haben würde, erfüllte Persönlichkeit ist. Er heisst so, wiefern dieser Inhalt als Charakter, charaktervolle Bestimmtheit des göttlichen Wesens zwar nicht in Eigenschaften besteht, welche unmittelbar dem leiblichen Auge des Menschen sichtbar sind, wohl aber in solchen, die eine geistige, ätherische Leiblichkeit in sich schliessen, und denen in diesem Sinne, der Unsichtbarkeit des Vaters gegenüber, allerdings eine Sichtbarkeit höherer Art, solcher Leiblichkeit entsprechend, zugeschrieben werden kann. Er heisst ferner so, wiefern diese Eigenschaften im schauenden Gottesbewusstsein der Creatur, wie im eigenen Selbstbewusstsein Gottes, sich zu dem, nicht der reinen Vernunft, sondern eben nur der von der inneren Erfahrung des Göttlichen erfüllten Anschauung vernehmbaren Bilde eines persönlichen Charakters zusammenschliessen, welches vermöge dieser seiner concreten und lebendigen Bestimmtheit auch in creatürlichen Persönlichkeiten einer ebenbildlichen Ausprägung fähig ist.

Es ist freilich nicht urkundlich genau, wenn der Verfasser des Dialogs mit Tryphon das Prädicat des Sohnes mitten in der Reihe der anderen Prädicate nennt, welche der *λογικὴ ἀρχή*, die Gott vor allen Creaturen zeugt, im Alten Testament beigelegt werden. Das Alte Testament kennt den Ausdruck Gottessohn in dieser Bedeutung nicht; wie es denn überhaupt für den neutestamentlichen Gebrauch

desselben nur sparsame Anknüpfpuncte bietet. Die apostolische Kirche hat es, in Ermangelung solcher, nicht verschmäht, neben Stellen, wie Ps. 2, 7 u. a. auch auf den עֶבֶד יְיָ, Jes. 42, 1. 52, 13 ff. u. a. sich zurückzubeziehen, indem sie dieses Wort mit dem doppelsinnigen Ausdruck *παῖς θεοῦ* übersetzte (Matth. 12, 18. Ap. Gesch. 3, 13. 26. 4, 27. 30). Noch bei Philon findet sich das Wort *υἱὸς θεοῦ* nur einmal ganz im Vorübergehen auf die Gotteskraft des Logos angewandt (*de confus. ling. p.* 414 *Mang.*), wie dieser Schriftsteller es gelegentlich auch auf die Welt anwendet. Dem gegenüber nun kann ich nicht umhin, den eigentlichen Anlass zu der trinitarischen Bedeutung, welche dieses Wort zugleich mit dem Worte Zeugen in der Sprache der christlichen Theologie erhalten hat, in dem idealen Sinne zu finden, welchen Jesus in den Ausdruck *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hineingelegt hat (vergl. §. 384). In Folge dieses Sinnes hat das Wort: Gottes Sohn, von den Jüngern mit richtiger Consequenz als Prädicat des Meisters, der es sich nicht unmittelbar selbst beigelegt hatte, aus jenem Ausdruck hervorgezogen, von vorn herein noch einen andern Gehalt, als den es haben würde, wenn es einfach nur als Umschreibung der messianischen Königswürde gelten sollte; und in sofern durften die Apostel für den Sinn, in welchem sie es sämmtlich, jeder auf seine Weise, brauchen, auf den eigenen Vorgang Dessen sich berufen, von dem sie es brauchen, wenn auch Christus schwerlich je genau in den Ausdrücken von sich gesprochen hat, die ihm Johannes in den Mund legt. Dass nun im Neuen Testament dieser Gebrauch nicht von aller Beziehung auf den geschichtlichen Christus abgelöst und auf den vorweltlichen Logos rein nur als solchen übertragen wird: dies allerdings hat seine Richtigkeit, und vielleicht wäre es besser gewesen, wenn auch die kirchliche Theologie sich im rein trinitarischen Zusammenhange dieses Wortes, und dann nothwendig zugleich auch des Wortes Vater enthalten hätte. Immerhin jedoch ist durch diesen Wortgebrauch der für die ächte theologische Speculation nicht gering anzuschlagende Vortheil gewonnen worden, dass der Begriff des Zeugens (*γεννᾷν*) in der Gotteslehre sich hat einbürgern, und auch trotz der Ungunst, welche der Misbrauch ihm leicht zuziehen konnte, der mit ihm in den gnostischen Systemen getrieben ward, behaupten können. Gedanken- und Gestaltenzeugung: das ist, wie wir gesehen haben, der wesentliche Begriff des Processes, in welchem aus dem ersten Gliede der Dreieinigkeit das zweite hervorgeht, welches wir in diesem Sinne mit St. Martin ***Pensée Dieu*** würden nennen können (***Dieu ne peut penser, sans enfanter son image***). Eine Zeugung das einheitliche Gesammtergebniss dieses Processes zu nennen, dürften auch diejenigen keinen Anstand nehmen, denen die Worte Sohn und Vater allzu polytheistisch klingen. Der Ausdruck Person, für dieses Gesammterzeugniss gebraucht, entspricht der neutestamentlichen Bedeutung des Wortes *πρόςωπον* unstreitig besser, als bei den zwei anderen Gliedern des Trinitätsbegriffs; aber freilich ist es nicht ohne Schwierigkeit, diese Bedeutung

der letztgenannten Stelle wohl nicht genau den Sinn hat, den ich sowohl in jener Abhandlung, als auch später wiederholt, und in dem vorstehenden Texte nochmals, durch das Wort Charakter, Charakterbild Gottes habe ausdrücken wollen; obwohl ich mich für die Zulässigkeit dieser Bedeutung des Wortes unter Anderem auf die vom Pseudo-Origenes bezeugte Unterscheidung eines *θεὸς ἀχαρακτήριστος* und eines *θεὸς κεχαρακτηρισμένος* beziehen könnte, welche möglicher Weise durch die Stelle des Hebräerbriefes veranlasst sein kann. Allein ich darf mit gutem exegetischen Gewissen behaupten, dass dieser Sinn für diese Stelle und für die darin gebrauchten Ausdrücke auf ganz unzweideutige Weise die Voraussetzung bildet; und eben so auch in den übrigen sinnesverwandten Stellen des N. T. Es mag sein, dass der *χαρακτήρ*, den der Verfasser des Hebräerbriefes mit diesem Worte bezeichnet, für das Bewusstsein dieses Verfassers nicht das Urbild, sondern das Abbild ist, nicht die göttliche *δόξα* selbst als urbildliche Einheit der Eigenschaften, welche in dem Begriffe der *δόξα* enthalten sind, sondern das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης*; obwohl man, was diese Worte betrifft, allerdings fragen kann, ob der Genitiv *τῆς δόξης* hier nicht vielmehr adjectivische Bedeutung hat, wie in מֶלֶךְ הַכָּבוֹד (Ps. 24) und anderen alttestamentlichen Wortverbindungen. Bei dem sogleich Nachfolgenden wenigstens: *τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* scheint mir diese adjectivische Bedeutung des Genitivs unbestreitbar. Auch bei dem paulinischen Begriffe der *εἰκών* liegt allerdings noch die Vorstellung eines Urbildes im Hintergrunde, wenn gleich dort das Bewusstsein hindurchdämmert, dass dieses Urbild ein *ἀόρατον* in einem Sinne ist, in welchem die *εἰκών*, selbst vor ihrer Menschwerdung, es nicht ist. — Allein es ist eben so wahr und eben so unverkennbar, dass dasjenige, was in diesen Stellen überall als das Subject der Einkehr in die Menschheit, der Fleischwerdung, betrachtet und behandelt wird, ein für allemal nichts Anderes ist, als eben jenes *ἀπαύγασμα*, jene *εἰκών* oder jener *χαρακτήρ* selbst; dass also der Begriff des *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, insofern er als das Subject der Menschwerdung gilt, ganz aufgeht in dem Begriffe des *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ* oder der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, und dass nicht, mit dem unbeholfenen Dogmatismus der bisherigen Kirchenlehre, der offenbar auch hier seine dürftigen, dem Standpuncte einer unvollkommenen Philosophie entlehnten Abstractionen dem klaren Schriftsinne unterlegt, ein anderes Subject als vermeintlicher Träger dieser *εἰκών* oder dieses *χαρακτήρ* hinter dem Letzteren einzuschieben ist. — In der trinitarischen Terminologie der älteren lateinischen Kirchenlehrer wird das qualitative, recht eigentlich specifisch zu nennende Moment der *εἰκών* durch das Wort *Species* ausgedrückt. So in dem *Species in Imagine* des Hilarius, worauf Augustinus vielfach zurückkommt, und in dem Ausspruche des Letzteren (*de Fid. et Symb.* 2): *de illo et in illo est omnium speciosissima species incommutabilis.* Desgleichen (*de ver. Rel.* 10): *Deus omnium speciosissimus, omnis enim species ab illo est, — species, sine qua*

corpus non est. — Nach Petrus Lombardus und seinen scholastischen Commentatoren führt der Sohn wesentlich drei Namen: *Filius, Verbum* und *Imago.*

457. Der so von der Schrift als Subject der Menschwerdung des Göttlichen, als nothwendige Voraussetzung aller religiösen Erfahrung, aller Gottesoffenbarung im menschlichen Geschlecht und in der creatürlichen Welt überhaupt erfasste und kraft dieser Fassung mit dem Namen des göttlichen Sohnes bezeichnete Begriff des göttlichen Logos: er sollte, dem Sterne gleich, der jene Weisen aus Morgenland führte, für die theologische Schule der ersten christlichen Jahrhunderte (§. 195 f.) ein Leitstern werden. Durch die Führung dieses Sternes ist es ihr gelungen, aus den Irrgängen der Gnosis sich herauszuarbeiten, und die Stelle aufzufinden, wo für das Gebäude des kirchlichen Lehrbegriffs der Grund zu legen war. Sie hat bei dieser Arbeit sich allenthalben eng sowohl an den Sinn, als auch an die Ausdrücke der Bibel angeschlossen, und Beides nicht mit Worten blos, sondern meist auch durch die That als maassgebend erkannt für die Aneignung der speculativen Anschauungen, welche zum Behuf wissenschaftlicher Ausprägung jener Begriffe der Philosophie des griechischen Alterthums entnommen wurden. Ein vorläufiger Abschluss trat für diese urchristliche Lehrentwickelung mit der Feststellung des Begriffs von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ein. Diese nämlich, wenn sie einerseits den Schwankungen ein Ziel setzte, denen die Auffassung des Logosbegriffs bis dahin unterlegen war (§. 400), hat daneben doch der fortschreitenden Ausbildung eines wissenschaftlichen Bewusstseins über die dieses zweite Glied der göttlichen Dreieinigkeit von den zwei anderen unterscheidende Eigenthümlichkeit ein bis auf die jüngste Zeit herab unüberwunden gebliebenes Hemmniss entgegengestellt.

Wer in geschichtlichen Darstellungen, wie die so reichhaltige in Dorner's christologischem Geschichtswerk, mit unbefangenem Sinn die Entwickelungsgeschichte der drei ersten christlichen Jahrhunderte überblickt: der wird es sich nicht verhehlen, dass dieselbe, so viel die Auffassung des Logosbegriffs anlangt, in manchen Beziehungen gegen die stereotype Lehrgestaltung der späteren Zeit im Vortheil ist. Manche Hilfsbegriffe dieser Entwickelung, wohin ich namentlich den Begriff der göttlichen εἰκών — *species, imago* — zähle, haben in dieser Periode, haben bei den Theologen der alexandrinischen Schule und neben ihnen auch bei Schriftstellern, wie Irenäus, Tertullian u. A. noch eine lebendige Bedeutung, die später mehr und mehr in den Hintergrund

für das zweite Glied festzuhalten, wenn gleichmässig auch die beiden anderen mit demselben Wort bezeichnet werden. Der Kirchenlehre ist dies nicht gelungen; ihr ist frühzeitig gerade die Bedeutung abhanden gekommen, für die sie aus der inhaltschweren Stelle 2 Kor. 4, 6 einen beachtenswerthen Wink hätte entnehmen können; wenn auch das Wort dort nicht unmittelbar als Prädicat des Logos auftritt. Denn wo gäbe es doch ein prägnanteres Bild für jene concrete Einheit des in der Form des Selbstbewusstseins zusammengeschlossenen eigenschaftlichen, perennirend aus lebendiger Selbstproduction hervorgehenden Daseins, als den des Antlitzes, — eines menschlichen oder menschenartigen Antlitzes, aus welchem jene Stelle, ganz der Bedeutung des alttestamentlichen פָּנֶה entsprechend, die Fülle der göttlichen Herrlichkeit strahlen lässt? Nur in dem Sohne ist, — so wird man auch nach kirchlicher Lehre leicht sich entschliessen zu sagen, — der Welt das Antlitz des Vaters zugewandt. Die vollständigere Wahrheit ist, dass nur im Sohne der Vater überhaupt ein Antlitz hat, oder, wie es in diesem Sinne ganz richtig ausgedrückt worden ist, zur Person wird; zur Person, das heisst also hier, zur lebendigen Einheit eines auf inwohnendem Naturgrund ruhenden geistigen Charakters, wie solcher sich für die Anschauung des Menschen im menschlichen Antlitz offenbart. (*Vox Panim Deum notat in facie distinctum per characterem personalem.* Oetinger bei Auberlen S. 178.) Das Antlitz Gottes kann in diesem Sinne vor Christus von Menschen nicht geschaut werden (auch von Mose nicht: Exod. 33, 20); aber es leuchtet für die Menschen aus Christus Antlitz.

Dass also Gott auch in diesem concreten Sinne Person ist, nicht minder, wie in jenem abstracteren, in welchem der Vater schon für sich Person heisst: dies drückt sich in dem solchergestalt geschichtlich begründeten trinitarischen Gebrauche des Wortes Sohn aus; wenn auch freilich, wie bemerkt, der Kirchenlehre mit nichten das Verdienst zugesprochen werden kann, diese Bedeutung des Wortes zu klarem wissenschaftlichen Bewusstsein herausgearbeitet zu haben. Hätte sie dies gethan, den Andeutungen folgend, welche sie reichhaltig genug in der Schrift darüber vorfand: so würde sie sich damit in Stand gesetzt haben, auch für den Begriff der Menschwerdung des Sohnes einen verständlichen und wissenschaftlich haltbaren Begriff zu gewinnen, statt des frostigen und unbegreiflichen Wunders, welches an dessen Stelle unterzuschieben ihr begegnet ist. Was die Anknüpfung jenes allein richtigen Begriffs der Persönlichkeit des Sohnes an die Stellen Kol. 1, 15 (wo ich das Prädicat *ἀόρατος*, dem *θεός* beigelegt, dessen *εἰκών* der *υἱός* ist, in jenem prägnanten Sinn verstehe, in welchem der Mystiker Ruisbroek — s. Ullmann, Vorläufer der Ref. II, 44 — dem Inhalte der *memoria* bildlose Nacktheit zuschreibt), 2 Kor. 4, 4. Hebr. 1, 3 betrifft: so verweise ich auf die Abhandlung: „Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (in den Theolog. Stud. u. Krit. 1844 Bd. 2). Ich bin natürlich weit entfernt, in Abrede zu stellen, dass das Wort *χαρακτήρ* in

zurücktritt und endlich ganz aus dem Lehrzusammenhange verschwindet. Dass an dieser Erstarrung des Dogma die nicänische Feststellung des Lehrbegriffs einen wesentlichen Antheil hat, ist gewiss nicht zu verkennen, wenn es auch ungerecht wäre, den grossen Lehrern der griechischen Kirche, welche zu dieser Fixirung hauptsächlich mitwirkten, einem Athanasius, den zwei Gregoren u. s. w., überhaupt der gesammten Kirche mindestens noch des vierten Jahrhunderts, die Anerkennung zu versagen, dass in ihr die lebendigere Anschauung der früheren Zeit noch nicht erloschen, sondern nur eben zu grösserer wissenschaftlicher Bestimmtheit gediehen ist. Die Absicht bei Ausprägung des Begriffs der *ὁμοουσία* ging, wie bekannt, wesentlich gegen den arianischen Dualismus, und war in sofern eine vollkommen berechtigte. Aber es hätte das Verhältniss der ersten zur zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit bei den tonangebenden Lehrern jener Zeit schon zu ganz anderer Klarheit gebracht sein müssen, als es das Maass ihrer philosophischen Einsicht zuliess, wenn es durch sie hätte verhindert werden sollen, dass von der nachfolgenden Kirchenlehre jene Formel in der Weise gedeutet wurde, wonach zwischen den trinitarischen Personen nur ein ganz abstracter und formaler Unterschied bestehen blieb.

458. Obwohl von diesem Hemmniss auch seinerseits nicht unberührt, hat indess auch diesem zweiten Artikel der Dreieinigkeit Augustinus eine ganz entsprechende Sorgfalt, wie dem ersten (§. 425), zugewandt. Er hat, dem Begriffe der *Memoria* gegenüber, zur Bezeichnung der Gottheit des Sohnes neben den von der Schrift entnommenen Worten *Verbum*,*) *Sermo*, *Sapientia*, auch, was freilich zweideutiger, *Veritas*, vornehmlich noch das erst von ihm zu diesem Behuf herbeigezogene Wort *Intelligentia* gebraucht.**) Er hat sodann davon eine Erklärung gegeben, worin wir, wie sehr dieselbe auch durch philosophische und theologische Vorurtheile beengt ist, doch den Sinn nicht verkennen können, dass sie, im Gegensatze der in der Potenz des ruhenden Bewusstseins schlummernden und nur in rein metaphysischen Gedanken sich bethätigenden Vernunft, die durch zeugende oder schaffende Einbildungskraft zu einer lebendigen und inhaltvollen Actualität herausgeführte Denk- und Erkenntnisskraft, den göttlichen Verstand, bezeichnen will. Auch in dieser Bezeichnung sind dem Augustinus die Theologen der kirchlichen Schule geraume Zeit hindurch nachgefolgt.

*) Das Wort *Verbum* bezeichnet, was wohl zu beachten, in der gesammten patristischen und mittelalterlichen Theologie nicht, wie in der reformatorischen, die göttliche Offenbarung, sofern sie sich der Schrift einverleibt, sondern, äquivalent dem griechischen *λόγος*, für das sich die anfangs versuchte Uebersetzung durch *Sermo* nicht zu be-

haupten vermocht hat, überall die zweite trinitarische Persönlichkeit. Augustinus giebt von ihm die Definition, es sei: *ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea* (*de Trin.* VI, 10).

**) Es ist ein unleugbarer Uebelstand der augustinischen Trinitätslehre, dass es ihr nicht hat gelingen wollen, für das zweite Glied ein Wort zu finden, welches seinen Begriff, besonders im Verhältniss zum ersten, auf eine ganz klare und unzweideutige Weise ausdrückt. *Intelligentia* pflegt meist als gleichbedeutend mit *Intellectus* genommen zu werden, wovon es Augustinus, bei manchen Schwankungen seines Wortgebrauchs, doch offenbar unterschieden wissen will. Der Begriff des *intellectus* würde keinen haltbaren Gegensatz zu dem der *memoria* bieten; es liesse sich vielmehr das letztere Wort gerade in seiner trinitarischen Bedeutung recht wohl durch *intellectus* umschreiben, welches in dem gesammten älteren philosophischen Sprachgebrauch so viel als Vernunft, *νοῦς*, bedeutet. Wir können demzufolge *Intelligentia* durch Verstand übersetzen, da in den Begriff des Verstandes auch nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise die Einbildungskraft, auf die es nach allem Obigen hier wesentlich ankommt, eingeschlossen zu werden pflegt. So unverkennbar übrigens die Intention des Augustinus dahin geht, für die *intelligentia* einen eigenthümlichen Inhalt in Anspruch zu nehmen, nämlich allen den Inhalt des göttlichen Bewusstseins, der zu den *res intelligibiles* oder ewigen Wahrheiten, nach der genaueren von diesen letzteren gegebenen Bezeichnung (§. 429 f.), nicht würde gezählt werden können, so kommt es doch über diesen Punct bei ihm nicht zu einer klaren und unzweideutigen Erklärung. Die anthropologische Entwickelung hatte den Anlauf genommen, zu zeigen, dass, was im Gedächtniss soll aufbewahrt werden, sofern es nicht von vorn herein in der reinen Vernunft enthalten ist, zuvor durch die Sinne erkannt sein muss (*Trin.* XI, 13). Anstatt nun hieran den Satz zu knüpfen, dass, was die Sinne für den Menschen, das Entsprechende für Gott die productive *intelligentia* zu leisten hat, wird vielmehr für Gott ein vollständiges Zusammenfallen des Inhalts der *visio scientiae* als Function des Gedächtnisses mit der *visio cogitationis* als Function der *intelligentia* behauptet (XV, 20). — Man wird uns verstatten, in dem wichtigen Puncte, der hier berührt wird, den Augustinus durch seine kirchlichen Nachfolger zu ergänzen, und insbesondere auf das Verdienst aufmerksam zu machen, welches sich die Häupter der Scholastik um die genauere Bestimmung des Begriffs der göttlichen *intelligentia*, wäre es auch nicht ohne einigen Widerspruch gegen manche, sonst auch von ihnen unangetastet gebliebene abstracte Voraussetzungen der Gotteslehre, erworben haben. Man vergleiche die merkwürdige, von Baur in seiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre Bd. II, S. 688 ausgezogene Stelle des Alexander von Hales und die ähnlichen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus in ihrer Nachbarschaft. In der ersteren Stelle wird das *intelligere* ausdrücklich gleichgesetzt dem *Speciem*

generare in se. Es wird also als immanente Gestaltenzeugung gefasst, in dem Sinne, in welchem selbst der menschliche Dichter von sich sagen durfte: ich denke nur, wenn ich producire; *intelligentia* demnach als productiver, schöpferischer Verstand, wie Twesten mit Recht den göttlichen Verstand genannt wissen will, was in der Hauptsache ja wohl mit dem von Kant, wenn auch nur problematisch, aufgestellten Begriffe eines intuitiven Verstandes zusammenfallen möchte. Als productiver Verstand ist der göttliche Verstand offenbar auch in dem denkwürdigen Ausspruche des Albertus gefasst (bei Ritter, VIII, S. 200): *quaerere, unde intelligentia habeat formas, quas exuberat, idem est quaerere, unde habeat intelligentia, quod sit intelligentia.* Diese „Formen" heissen anderwärts bei demselben Denker (Baur a. a. O. S. 724) auch *intelligentiae;* als die Quelle, aus der sie oder aus der ihre Einheit, das *lumen intelligentiae,* ausfliesst, wird dort nach aristotelischer Terminologie der *intellectus universaliter agens* bezeichnet, und der Satz: *omne opus naturae est opus intelligentiae* (Ritter, S. 211) hat auch bei Albertus den Sinn, der sich für uns aus der Einheit der Begriffe von der innergöttlichen Natur und von dem productiven Verstande der Gottheit ergiebt. Dem entspricht auch bei Thomas die Bezeichnung des *Verbum* als *emanatio intellectus et exitus in manifestationem sui* (— von einem ἀναπτύσσειν des νοῦς hatten in ähnlichem Sinne schon die griechischen Dogmatiker gesprochen), und bei Duns Scotus die wiederholte, sehr nachdrückliche Assertion einer Productivität der zur Intelligenz sich erschliessenden *memoria, per modum naturae* (Baur, S. 692), welchem *producere* ausdrücklich das *creare* als Willensthat entgegengestellt wird (ebendas. S. 727).

459. Wir glauben den Sinn jener Ausdrücke, mit denen so die Schrift als die Kirchenlehre das zweite Glied der göttlichen Dreieinigkeit bezeichnet hat, in deutscher Sprache nicht richtiger noch vollständiger wiedergeben zu können, als wenn wir uns zu diesem Behufe des Wortes Gemüth bedienen. Dieses Wortes Bedeutung nämlich ist von dem neueren Sprachgebrauch in einer Weise befestigt worden, die eine theologische Anwendung zu gestatten und sogar dazu aufzufordern scheint. Der göttlichen Vernunft gegenüber ist uns das göttliche Gemüth die im Selbstbewusstsein zusammengefasste Fülle einer in dem nie versiegenden Lebensstrome der göttlichen Gedanken schwimmenden, die Möglichkeit der Mittheilung an eine Welt von Geschöpfen des göttlichen Liebewillens in sich bergenden Gefühls- und Gestaltenzeugung. Die grosse Grundlehre des christlichen Glaubens: dass Gott sich als Vater von Ewigkeit her einen wesensgleichen Sohn erzeugt, gilt uns demzufolge gleich dem Satze: dass Gott nicht nur ein unendliches, gegen alle Grenze und Bestimmung der Zeit gleichgiltiges Gedankenleben in reiner Ver-

nunft, sondern auch ein zeugendes Natur- und Gefühlsleben im Gemüthe führt.

„Wie die Sonne frei im Firmamente steht, Alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft: so steht das Gemüth der ewigen Natur in der Verkettung selbst als die Einheit, und gleichsam als die göttliche Einbildungskraft derselben, frei und unverbunden, als der Quellpunct alles empfindlichen Daseins, welcher auch in der sichtbaren Natur als das Herz schlägt." Diese Worte Schellings (Aphorismen über die Naturphilosophie, in den Medicin. Jahrbb. von Schelling und Marcus XXIV; vergl. LXXXVII und XCII, wo eben dieses „Gemüth" als das *primum movens* bezeichnet wird) drücken, allerdings von einem Standpunct aus, der noch zu keiner deutlichen Unterscheidung der ewigen innergöttlichen Natur von der äusseren creatürlichen gediehen war, doch den in seinem persönlichen Mittelpuncte erfassten Begriff der ersteren auf das Bündigste und Schlagendste aus. Ohne Zweifel eignet sich das Wort Gemüth, welches in verwandtem Sinne auf die Gottheit angewandt schon bei Jakob Böhme vorkommt („Gleichwie die Formung oder Einmodelung des menschlichen Gemüths unmässlich in einer immerwährenden Form steht, da sich unzählich viele Sinnen mögen in dem einigen Gemüthe modeln und fassen." Gnadenwahl I, 17), nach der Bedeutung, welche ihm der Wortgebrauch deutscher Literatur namentlich seit Göthe angewiesen hat (denn noch bei Kant bedeutet es, wie das englische *mind*, das mit sich selbst oder mit gegebenen Gegenständen beschäftigte Bewusstsein überhaupt), vor andern dazu, den geistigen Mittelpunct oder Mutterschooss des Naturlebens auszudrücken, von dem aus und nach dem hin die Kräfte der Erzeugung jener inneren Leiblichkeit in unablässigem Wechsellaufe strömen, ohne die weder im Geschöpf eine Verbindung von Geist und Körper, und mithin ein individuell lebendiges Dasein, noch im Schöpfer eine Kraft der Erzeugung auch der äusseren, sichtbaren Dinge möglich wäre („aus tiefem Gemüth, aus der Mutter Schooss will Manches dem Tage entgegen"). Auch das Wort Seele könnte man zu gleichem Behufe vorschlagen, wie denn schon Origenes die alttestamentlichen Stellen, wo Gott eine Seele zugeschrieben zu werden scheint (Levit. 17, 10. Jes. 1, 14 u. s. w.), auf den Sohn oder den Logos deuten will; aber seine Bedeutung im allgemeinen Wortgebrauch ist dieser theologischen Anwendung nicht günstig. — Die Vergleichung mit der Sonne und ihrem Licht in jener Schelling'schen Stelle erinnert an die johanneische Verbindung der Begriffe von Licht und Leben und an die Bezeichnung des Logos als *φῶς τὸ ἀληθινόν*, ingleichen an die Bedeutung, welche ältere und neuere Theosophen (vor Böhme ganz besonders auch Servet) der Vorstellung des Lichtes als Ausdruck für das Wesen der innergöttlichen Natur einräumen. Nicht blos „gleichsam" darf jenes göttliche Gemüth sammt dem von ihm ausströmenden Licht eine „göttliche Einbildungskraft" genannt werden. Denn was dieses Wort buchstäblich ausdrückt, eine innere Bild- oder Gestaltungs-

kraft, eine Kraft des Erzeugens von Bildern, dergleichen allerdings auch die Bilder der menschlichen Phantasie und Vorstellung sind, Bildern von geistig verklärter Leiblichkeit, aber nicht, wie die menschlichen Vorstellungsbilder, in einem gleichfalls nur vorgestellten inneren Raume, sondern in dem wahren, für die Creatur, aber nicht für Gott äusserlichen Raume, so dass sie, in einem urgeborenen Lichte (der *lux primigenia*) schwimmend, diesen Raum wirklich einnehmen und zu seiner im engern Sinn so genannten Erfüllung durch materielle, creatürliche Leiblichkeit zugleich die Vorbilder und den ursprünglichen Stoff abgeben: dies und nichts Anderes ist das göttliche Gemüth oder der göttliche „Sohn," dieser „erste Ausbruch aus der Fruchtbarkeit göttlicher Natur, der, da er ohne Mittel des Willens ist, ein Bild oder ein Wort des Vaters heisst," nach Meister Eckart. Der Begriff des göttlichen Gemüthes ist sonach mit dem Begriffe der göttlichen Natur sachlich einer und derselbe; er drückt nur vorwiegend die Seite der persönlichen Einheit, wie dieser die Seite der immanenten Vielheit und Mannichfaltigkeit aus. Wenn endlich dieses Gemüth von Schelling der Quellpunct alles empfindlichen Daseins genannt wird: so hätte, um der sonst hergebrachten Bedeutung des Wortes noch näher zu treten, hinzugefügt werden können, dass es nicht minder auch Quellpunct der Empfindung selbst, Sitz und Ursprung einer Welt von Gefühlen ist, ohne die Gott nie und nimmer als der Lebendige, Lebenerzeugende gedacht werden könnte. — Uebrigens möge noch bemerkt werden, dass, obgleich es die trinitarische Stellung, die wir hier dem Begriffe des Gemüths angewiesen haben, eigentlich zu erfordern schiene, das Gemüth überall nur als das Object, nicht als das Subject des Generationsprocesses in Gott zu bezeichnen, wir uns dennoch gelegentlich auch der Freiheit bedienen, welche die Bedeutung des Wortes gestattet, von einem zeugenden Gemüth in Gott zu sprechen. Man wird aus dem Zusammenhange unserer Darstellung von selbst den Grund entnehmen, der uns diese Elasticität der Bedeutung des deutschen Wortes, der Starrheit des kirchlichen Terminus gegenüber, als einen Vortheil und nicht als einen Nachtheil betrachten lässt.

C. Der göttliche Wille. — Der heilige Geist.

460. Im bisherigen Verlauf unserer Entwickelung des Gottesbegriffs ist noch kein ausdrücklicher Gebrauch von den Kategorien gemacht worden, durch deren Hilfe wir oben, in der philosophischen Voruntersuchung zur Gotteslehre, den Beweis für das Dasein Gottes zu führen unternommen haben (§. 336 ff. §. 354 ff.), von den Kategorien der Zweckbeziehung, den teleologischen Kategorien. Zwar mussten dieselben selbstverständlich, wie alle anderen metaphysischen Kategorien, deren einige wir auch noch einer besonderen Erörterung in der Lehre von den göttlichen Attributen oder Eigenschaften vor-

behalten haben, als nothwendig dem Begriffe der Gottheit inwohnende Momente, sowohl im Allgemeinen dieses Entwickelungslaufes, als auch überall im Einzelnen vorausgesetzt werden. Aber die nähere Untersuchung des Verhältnisses der teleologischen Kategorien zum Begriffe des dreieinigen Gottes, unentbehrlich wie sie es ist für die Entwickelung dieses Begriffs, schon um dieselbe zu wissenschaftlicher Stetigkeit mit den Ergebnissen jener Voruntersuchung zusammenzuschliessen, durfte der Stelle vorbehalten werden, an welcher die Eigenthümlichkeit dieses Verhältnisses erst in ihrem ganzen Umfang zu Tage kommt.

461 Dass schon das erste Glied der göttlichen Dreieinigkeit, dass jenes Ursubject, das Bewusstsein der reinen Vernunft, welches zu seinem Gegenstande nur sich selbst und die in ihm enthaltene unendliche Daseinsmöglichkeit hat, nicht ohne inwohnende Zweckbeziehung zu denken ist: dies ward bereits in jener Voruntersuchung nachgewiesen (§. 341). Der Typus dieser Zweckbeziehung, wie er sich dort ergab, leidet mittelst einer leicht aufzufindenden Analogie Anwendung auch auf das zweite Glied der göttlichen Dreieinigkeit. Wie nämlich in dem ersten Gliede das einheitliche Selbstbewusstsein oder die Persönlichkeit des Ursubjectes als den Zweck, die unendliche Reihe der Gedanken aber, in welcher dieses Ursubject die absolute Idee als Inbegriff der reinen Daseinsmöglichkeit denkt, oder genauer, in denen diese Idee sich selber denkt und eben durch dieses Denken ihrer selbst zum selbstbewussten Ursubjecte wird, als das Mittel: auf ganz entsprechende Weise werden wir im zweiten Gliede den einheitlichen Logos sammt dem in ihm enthaltenen Charakterbilde der Gottheit (§. 452 ff.) als den Zweck, die unendliche Reihe der zeiträumlichen und doch ihrem wahren Wesen nach durchaus idealen Gebilde der innergöttlichen Natur aber als das Mittel zu betrachten haben.

462. Es versteht sich, dass von diesen zwei begrifflich unterschiedenen, obwohl sachlich geeinigten, teleologischen Processen, von deren einem, nach kirchlicher Terminologie zu sagen ist, dass er in der Person des Vaters, von dem andern, dass er in der Person des Sohnes vorgeht, weder der eine noch der andere, für sich betrachtet, schon im eigentlichen und strengen Wortsinn als das Ergebniss einer f r e i e n Zweckthätigkeit angesehen werden kann, das heisst einer solchen, die sich selbst, mit ausdrücklichem Bewusstsein über die Natur sowohl der Zwecke, als auch der Mittel, ihre Zwecke

setzt, und die Mittel zur Erreichung dieser Zwecke wählt. Denn eine solche Thätigkeit würde, was den ersten dieser Processe betrifft, auf die Voraussetzung eines Subjectes zurückführen, von welchem jenes Subject, das wir als das schlechthin Erste, als das Urwirkliche und Ursubject erkannt haben, seinerseits nur ein Geschöpf wäre. Was aber den zweiten Process betrifft, so würde sie, wenn nicht in solch vermeintlichem, dem Ursubject selbst noch vorangehenden Ur-Ursubject, so doch in dem Ursubject, welches auch wir als das wahre und wirkliche erkannt haben, ein Dasein seiner Zeugungen, noch ehe sie gezeugt sind, voraussetzen, ein einseitig ideales Dasein, wodurch sie zum Gegenstand einer selbstbewussten Wahl zu werden vermöchten, vor jenem zugleich realen und idealen (§. 440 f. §. 443 f.), welches wir als das schlechthin erste für sie, als das unmittelbare, nicht durch ein früheres von gleichem Inhalt vermittelte Ergebniss der innergöttlichen Zeugungsthat erkannt haben.

463. Auch in Gott also bildet, auf ganz entsprechende Weise, wie im creatürlichen Dasein, ein unbewusst teleologischer Process, eine natürliche, von der Freiheit des Willens noch unabhängige, aber das innere Leben der Gottheit (§. 450) beherrschende und durchwaltende Zweckbeziehung die unumgänglich nothwendige Voraussetzung der selbstbewussten und freien; dafern wir nämlich auch eine solche in Gott anzunehmen Grund finden werden. Nothwendig ist diese Voraussetzung an und für sich selbst, um der Bedeutung willen, welche auch unabhängig von dem Begriffe des Willens und der Willensfreiheit den teleologischen Kategorien für jene Seiten und Inhaltsbestimmungen des göttlichen Daseins zukommt, die wir als das schlechthin Erste in Gott, dem Willen selbst, falls es einen Willen in Gott giebt, Vorangehende erkannt haben. Nothwendig aber ist sie nicht minder auch beziehungsweise auf den Begriff des Willens als solchen. Denn dem Willen kann sowohl sein Subject, das selbstbewusste Ich, als auch sein Inhalt und Gegenstand, das mögliche Object einer zwecksetzenden und die Mittel für diese Zwecke nach Maassgabe zuvor gegebener Möglichkeiten ihres Zusammenhanges berechnenden Wahl, einzig und allein nur in einer schon vorhandenen natürlichen Zweckbeziehung gegeben sein.

Die logische, aus richtiger Anwendung der metaphysischen Kategorien hervorgehende Nöthigung, in der Betrachtung der creatürlichen Natur über die äussere Teleologie und Physiko-Theologie hinauszuschreiten, und die unbewusste, der Natur immanente Zweckmässigkeit

zu beachten: diese schon im Alterthum von Aristoteles empfundene, in der neueren Philosophie durch Kant und seine Nachfolger zum klaren Bewusstsein der Wissenschaft gebrachte Nöthigung ist von uns sammt den aus ihr zu ziehenden Consequenzen für die richtige Wendung des kosmologischen Beweises in unserer philosophischen Voruntersuchung besprochen worden (§. 339 ff.). Wir knüpfen an die Ergebnisse dieser Untersuchung hier wieder an, indem wir zeigen, wie die nämlichen Kategorien der metaphysischen Denknothwendigkeit, welche von der physikalischen Empirie mittelst der dem Inhalte dieser Empirie immanenten Zweckbeziehung zur theologischen Empirie hinüberführen, auch innerhalb derselben eine jener naturwissenschaftlichen entsprechende Anwendung leiden. Von dieser theologischen Anwendung selbst wird derjenige, der das Ganze unserer Entwickelung überblickt, leicht bemerken, dass sie zur naturwissenschaftlichen nicht etwa in einem Verhältnisse der Abhängigkeit steht, sondern dass gerade umgekehrt die teleologischen Kategorien, wie überhaupt alle metaphysischen, auf den theologischen Inhalt die allerunmittelbarste Anwendung gestatten, so dass ihr physikalischer Gebrauch sich, wenn er zur wissenschaftlichen Präcision durchgebildet werden soll, objectiv durch sie vermitteln muss; obwohl die Stelle, welche die philosophische Theologie in dem Ganzen der wissenschaftlichen Bildung einnimmt, für jetzt wenigstens, umgekehrt eine subjective Vermittelung durch den kosmologischen Beweis, und also durch eine naturwissenschaftliche Anwendung der teleologischen Kategorien verlangt. — Den Gegensatz zur immanent teleologischen Anschauung bildet auf theologischem Gebiete der gemeinhin so genannte Theismus, als dessen wesentliches Moment wir eben dieses betrachten, dass er alle Zweckverknüpfung erst von dem selbstbewussten Willen ausgehen lässt. Dass derselbe sich, trotz des Widerspruchs, welchen, wie dies schon aus unserer bisherigen Entwickelung hervorgeht, der speculative Sinn der kirchlichen Dreieinigkeitslehre gegen ihn enthält, nichtsdestoweniger in der Theologie der Kirche und grossentheils auch in der ausserkirchlichen Philosophie hat behaupten können: dies zeugt von einem, wir dürfen wohl sagen an Gedankenlosigkeit grenzenden Unbewusstsein über den Inhalt, welchen die Kategorien, deren diese Denkweise sich bedient, auch schon für den natürlichen, noch gar nicht metaphysisch geschulten Menschenverstand haben. Denn was kann auch schon diesem Menschenverstand einleuchtender sein, als dass ein Verstand und Wille, von dem eine zweckmässige Anordnung der äusseren Dinge ausgehen soll, eine dieser äusseren Ordnung entsprechende Ordnung der Gedanken in sich selbst tragen muss, die, wenn er sie gleichfalls sich selbst gemacht haben sollte, schon in ihm selbst ein nach denselben Principien geordnetes Gedankentriebwerk sammt dem dazu gehörigen Gedankenstoffe voraussetzen würde. Wollen wir nun nicht in einen unendlichen Regress gerathen, so dürfen wir ja doch dieses Triebwerk und diesen Stoff nicht seinerseits wieder als ein Erzeugniss des Selbstbewusstseins und des selbstbewussten Willens ansehen, sondern

wir müssen eingestehen, dass mindestens an dieser Stelle des absoluten oder göttlichen Geistes eine Zweckbeziehung obwaltet, die nur aus sich selbst, aber nicht aus einer wirkenden Ursache ausser ihr sich erklären lässt. Die Annahme einer natürlichen Teleologie vor aller selbstbewussten That des Urwesens kann also gar nicht umgangen werden, ohne dem einfachen gesunden Menschenverstand Gewalt anzuthun. So lange aber dieser Menschenverstand nicht auf metaphysischem Wege über die Möglichkeit eines derartigen Naturprocesses auch in einem immateriellen, rein geistigen Urwesen belehrt ist, so lange wird er es vorziehen, die creatürliche Natur mit all ihrer schwerfälligen Materialität in den Begriff dieses Urwesens aufzunehmen, statt in der Weise des abstracten Theismus diesen Begriff zu einem Unding zu verflüchtigen.

464. Von der Gottheit, wiefern sie in diesem teleologischen Lebens- oder Naturprocesse begriffen ist, — also von der Natur in Gott, der innergöttlichen Natur, — denn mit diesem Ausdruck können wir jetzt ihn, diesen Process selbst, bezeichnen, nachdem wir erkannt haben, dass in ihn Alles eingeht, was in Gott nicht selbst freier Wille, sondern immanente Voraussetzung des freien Willens ist, — von der göttlichen Natur in diesem Sinne ist anstatt der Freiheit, deren Begriff als ausschliessliches Attribut dem Willen vorbehalten werden muss, jene Eigenschaft zu prädiciren, die am Bequemsten mit den Namen der Spontaneität bezeichnet wird. In dem Begriffe dieser Eigenschaft nämlich liegt, neben dem allgemeinen Gegensatze zur abstracten Vernunftnothwendigkeit, neben der Zufälligkeit (*contingentia*), das heisst dem Auchnichtsein und Auchandersseinkönnen des Spontanen selbst und aller einzelnen Momente seines Daseins, seiner Thätigkeit und seiner Zuständlichkeit, zugleich doch ein Bedingtsein dieser Momente durch das Ganze und wechselseitig durch einander, also eine relative Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit des Zusammenhanges dieser Momente in formaler, aber nicht der Momente selbst in stofflicher Beziehung. Sie liegt darin, doch an und für sich noch ohne das ausdrückliche Bewusstsein über den Inhalt dieser Nothwendigkeit, welches seinen Träger zum Herrn über das von ihr umschlossene Dasein macht, und so erst der Spontaneität den Charakter und die Bedeutung der Freiheit ertheilt.

Der Ausdruck *Contingens, Contingentia,* als wissenschaftlicher Kunstausdruck der classischen Latinität unbekannt, aber von der classischen Bedeutung des Zeitwortes *contingere* abgeleitet, hat sich im mittelalterlichen Sprachgebrauch festgestellt für den aristotelischen Begriff des *συμβεβηκός*, also für das Auchnichtsein und Auchandersseinkönnen im Gegensatze der strengen Nothwendigkeit. Er pflegt im Deutschen

durch die Worte Zufall, Zufällig, Zufälligkeit übersetzt zu werden. Dies aber ist in sofern nicht ohne Uebelstand, als an diesen Worten noch eine specifische Bedeutung haftet, von der man absehen muss, wenn die allgemeine Bedeutung der Contingenz oder des Contingenten richtig gefasst werden soll. Diese specifische Bedeutung entspricht der des griechischen τύχη und αὐτόματον nach der von Aristoteles (*Phys. Auscult.* II, 5. 6) ausdrücklich dafür gegebenen Bezeichnung; sie kann auch im Deutschen durch die jener griechischen entsprechende Zusammenstellung der Worte Zufall und Ungefähr ausgedrückt werden. In sie ist die Beziehung auf die teleologischen Zusammenhänge bereits eingegangen, die uns hier veranlasst, dieser Begriffe zu gedenken; aber sie ist es auf entgegengesetzte Weise, wie im Begriffe der Spontaneität. Zufällig in diesem engeren Sinne heisst nämlich, nach der von Aristoteles aufgestellten, vollkommen sachgemässen Definition: was sich zu einer gegebenen Zweckbeziehung äusserlich verhält, und, ohne ihr sein Dasein zu verdanken, nach Umständen störend oder fördernd (— Aristoteles berücksichtigt eigentlich nur den letztern Fall) von Aussen in sie eingreift. Um dieser engeren Bedeutung des Wortes willen würde die Gefahr eines schiefen Sinnes kaum zu vermeiden sein, wenn man von einem Spontanen, wie hier von der Gottheit, oder genauer von der innergöttlichen Natur, sagen wollte, sie selbst sei ein Zufälliges und bestehe aus zufälligen Theilen, und eben so sei der Inhalt ihrer Thätigkeiten und Zustände ein zufälliger. Ich habe mich aus diesem Grund im Obigen, wenn von dem Auchnichtseinkönnen und Auchandersseinkönnen Gottes oder in Gott die Rede war, überall dieser Worte enthalten, und ich würde mich aus allen Kräften dagegen sträuben, wenn man aus meiner Lehre die Consequenz iehen wollte, dass sie den lebendigen und persönlichen Gott, oder dass sie auch nur irgend Etwas in Gott zu einem Zufälligen mache. Dabei aber bin und bleibe ich mir wohl bewusst, dass der Begriff der *contingentia* im Sinne der scholastischen und der gesammten neuern Philosophie bis auf Kant, allerdings auf den wirklichen Gott, so wie ich den Begriff desselben gefasst habe im Gegensatze des Absoluten der reinen Vernunft, d. h. des blos möglichen Gottes, volle und unverkümmerte Anwendung leidet. Die Philosophen, welche sich dieses Ausdrucks bedienen, pflegen allerdings auch ihn nicht auf die Gottheit anzuwenden; auf die Gottheit im Allgemeinen nicht, weil ihnen der Begriff des wirklichen Gottes mit dem des blos möglichen zusammenfällt, auf seine inneren Zustände und Thätigkeiten nicht, weil sie den Begriff der innergöttlichen Natur nicht kennen oder nicht zur Klarheit entwickelt haben. Ein Anderes gilt zwar auch nach ihnen, oder nach den Meisten von ihnen, da zu allen Zeiten nur Wenige den Muth gehabt haben, sich auch in theologischer Beziehung zum strengen Determinismus zu bekennen, von den nach Aussen gerichteten Willensthaten Gottes. Hier pflegt von ihnen die Freiheit zwar nicht selbst als ein *contingens*, wohl aber als der Quell aller *contingentia* bezeichnet

zu werden; freilich in übel verdecktem Widerspruche mit dem sonst bei ihnen geltenden Satze: *contingentia non sequuntur ex necessariis*. Wir auf unserm Standpunct können nicht anders, als diesen unvermittelten Gegensatz zwischen Nothwendigkeit und Freiheit in Gott, diese Leugnung der *contingentia* in allem, was zum Dasein Gottes gehört, während doch das Dasein eines Contingenten ausser Gott irgendwie auf die Bestimmungen des innergöttlichen Daseins zurückgeführt werden muss, für einen Irrthum erklären; so entschieden wir auch in die Voraussetzung einstimmen, dass Beides, Nothwendigkeit und Freiheit, in Gott ist, und dass dagegen alle Zufälligkeit im engeren und eigentlichen Sinne dem Dasein Gottes fremd ist. Zwischen Nothwendigkeit und Freiheit bedarf es, wenn nicht beide Begriffe, oder wenn nicht wenigstens einer von ihnen zu einem leeren Worte werden soll, eines Mittleren. Dies hat ohne Zweifel schon Augustinus empfunden, wenn er auf die Vexirfrage: *utrum Pater volens an nolens Filium genuerit*, mit der Gegenfrage replicirt: *utrum Deus Pater volens an nolens sit Deus*. Der Sinn, den sich Augustinus so wenig, wie die gesammte bisherige Kirchenlehre, zum deutlichen Bewusstsein gebracht hat, geht offenbar dahin, dass das eine so wenig, wie das andere, der göttlichen Willensfreiheit zuzuschreiben ist; aber eben so wenig jener Nothwendigkeit, welche die Möglichkeit des Anderen schlechthin ausschliesst.

Das Mittlere, Vermittelnde, was hier gesucht wird, ist uns der Begriff der Spontaneität, der seinerseits die Contingenz als seine Voraussetzung in sich schliesst. Spontan ist, der Bedeutung zufolge, welche dieses Wort und das entsprechende griechische (ἑκούσιος) allenthalben im classischen wie im modernen, im kirchlichen wie im profanen Wortgebrauch behauptet, ein Prädicat zunächst für Bewegungen und Thätigkeiten. Dieselben heissen so, wiefern sie nicht durch äussere Einwirkung ihren Subjecten aufgedrungen oder abgenöthigt sind, sondern unmittelbar sei es aus der Natur, oder aus dem freien Entschlusse dieser Subjecte hervorgehen. Wenn Spinoza die Bewegung des Steines nach dem Mittelpuncte der Erde, Leibnitz die Bewegung eines Magneten nach dem ungleichnamigen Pol eines anderen Magneten eine freie, wenn Hegel die Bewegung der unselbstständigen Körper beim Falle eine relativ freie, die Bewegung der Himmelskörper eine absolut freie nennt: so ist hier überall (abgesehen von dem positiven Irrthum in Hegels Ansicht) nur Spontaneität gemeint, nicht wirkliche Freiheit, und die genannten Philosophen sämmtlich hätten sich, wenn sie sich genau ausdrücken wollten, dieses Wortes bedienen müssen. In gleichem Sinne schreibt Kant Spontaneität dem Verstande zu, wiefern er dessen Thätigkeit nur von Innen heraus verursacht denkt, im Gegensatze der Sinnlichkeit, die von äussern Einwirkungen bestimmt wird. In allen diesen Fällen findet, nach jener ganz richtig gestellten Unterscheidung der Scholastiker, auf die auch unser Text anspielt, für die spontane Thätigkeit eine *necessitas consequentiae* statt, die aber doch nicht zu einer *necessitas consequentis* wird. Die Wirkung, also die

Thätigkeit oder Bewegung selbst, ist ein *contingens,* wie sie ein *spontaneum* ist, weil und inwiefern auch die Ursache ein *contingens* ist. — Auch wir halten uns bei unserer Ansicht über die Bedeutung des Begriffs der Spontaneität zunächst an diesen dem Worte durch den allgemeinen Sprachgebrauch angewiesenen nächsten Sinn. Wir tragen in Gemässheit desselben das Prädicat der Spontaneität vor allen anderen auf jene Bewegungen und Thätigkeiten über, von denen wir erkannt haben, dass sie nicht in einem zuvor gegebenen Subject erfolgen, sondern dass sie ihrerseits das Element ausmachen, worin das Ursubject, und nächst dem Ursubjecte, der reinen göttlichen Vernunft, das zweite dem ersten gleiche, das Subject des göttlichen Logos, sich selbst sein Dasein giebt. Durch seine Anwendung auf diese Thätigkeiten gewinnt indess der Begriff der Spontaneität noch eine näher bestimmte Bedeutung. Nur auf die Thätigkeiten selbst bezogen, würde er ganz mit dem Begriffe der Contingenz zusammenfallen. Er würde in sofern nicht jener empirischen Nothwendigkeit einer äusseren Causalwirkung entgegengestellt werden müssen, welche in den Anfängen alles Daseins, wo es noch gar keine äussere Mehrheit oder Vielheit von Dingen giebt, überhaupt noch keine Stelle findet, sondern der absoluten Nothwendigkeit des rein Rationalen, in welchem gar keine Bewegung, gar keine Thätigkeit statt findet, weder eine freiwillige, noch eine erzwungene. Dagegen reicht seine Bedeutung über die abstracte des Contingenzbegriffs hinaus, wiefern in sie die Beziehung auf das Subject mit eingeschlossen wird, dem sie dienen, indem sie seine Selbstsetzung oder Selbstgestaltung vermitteln. Dies ist die Bedeutung, in welcher wir, auch ganz abgesehen von dem gegenwärtigen theologischen Zusammenhange, das Prädicat der Spontaneität allen organischen Lebensbewegungen ohne Ausnahme, in der Körperwelt eben so, wie in der Seelen- und Geisterwelt ertheilen, wiefern wir als ihr Subject nicht die Stoffe betrachten, welche bewegt werden, — denn für diese ist ja die Bewegung eben keine spontane, sondern eine von Aussen ihnen abgenöthigte mechanische, — sondern den Organismus, der sich durch sie und in ihnen gestaltet, entwickelt und reproducirt. Selbst die vorhin angeführten Beispiele fallen, genauer angesehen, unter diesen Gesichtspunct. Denn auch die Bewegung der Schwere in dem fallenden Stein, der magnetischen Anziehung in dem vom Magnetstrom bewegten Eisen, der Planeten um sich selbst und um ihre Centralkörper, ist eine spontane nicht als Bewegung jener Körper, an denen sie erscheint; — diese verhalten sich in ihr theils leidend, theils nur mechanisch thätig. Sie ist es vielmehr als Moment in einem kosmischen Lebensprocesse, dessen wahres Subject allein jener Gesammtorganismus ist, welcher sich in der Totalität derartiger Bewegungen ganz eben so erzeugt und erhält, wie der Mikrokosmus des Pflanzen- und des Thierkörpers in den seinigen. Der Begriff der Spontaneität trifft demnach, so viel das creatürliche Dasein betrifft, vollständig zusammen mit dem Begriffe organischer Bewegung im Gegensatze der mechanischen.

Organisch nämlich heisst eben die Bewegung, die durch einen inwohnenden Zweck hervorgerufen und in ihrer Richtung bestimmt wird. So weit nun die empirische Naturkunde reicht, so weit decken sich die Begriffe des Spontanen und des Organischen einander gegenseitig. Die philosophische Forschung kann dagegen nicht umhin, bei der Frage nach dem Ursprunge des organischen Lebens in der Natur überhaupt noch auf eine andere, primitivere Gattung spontaner Bewegungen auch innerhalb des materiellen Daseins hinzuweisen. Dies nämlich werden solche sein, in denen und mittelst deren die gegenwärtige empirische Naturordnung sich erst gestaltet hat. Auch diese Bewegungen sind von einem inwohnenden Zwecke hervorgerufen und durchwaltet, jedoch in weniger gebundener Weise, als die Bewegungen des Kreislaufs innerhalb der vorhandenen Organismen; nämlich von den Ideen dieser Organismen selbst, die sich durch sie ein äusseres, empirisches Dasein geben wollen. Wir werden in der Entwickelung des Schöpfungsbegriffs auf diese Doppelbedeutung des Begriffs der Spontaneität oder der spontanen Bewegung und Thätigkeit einerseits für das Bestehen, anderseits für die Entstehung des organischen Lebens und der organischen Daseinsformen in der geschaffenen Natur zurückkommen. Im gegenwärtigen Zusammenhange durften wir noch einen Schritt weiter zurückgehen, um dem genannten Begriffe, dessen Bedeutung dadurch keine wesentliche Veränderung, wohl aber in ganz folgerechter Weise eine abermalige Erweiterung und Steigerung erfährt, seine Stelle auch in dem Urquell alles Daseins anzuweisen. In diesem Urquell kann zwar noch nicht weder von einem werdenden, noch von einem daseienden Organismus materiellen Naturlebens die Rede sein; wohl aber findet auch in ihm eine inwohnende Zweckbeziehung ganz entsprechender Art ihren Platz, welche den durch sie hervorgerufenen und durchwalteten Bewegungen und Thätigkeiten auch in der vorcreatürlichen Daseinssphäre den Charakter ertheilt, den wir durch das Wort Spontaneität auszudrücken für sachgemäss erkannt haben.

465. Wie wir, nach allem Obigen, in der göttlichen Natur einen doppelseitigen Lebensprocess unterscheiden müssen, den Lebensprocess der göttlichen Vernunft und den Lebensprocess der göttlichen Imagination oder des göttlichen Gemüthes: so leidet auf diese zwei Processe, oder richtiger, so leidet auf diese zwei Seiten des einen innergöttlichen Lebensprocesses auch der Begriff der Spontaneität eine doppelseitige Anwendung. Der Lebensprocess der göttlichen Vernunft ist ein spontaner, sofern er ohne zwingende Ursache aus sich selbst beginnt, und ohne alle Möglichkeit einer äusseren Störung nur dem einen Zwecke dient, dem Bestehen oder der Unterhaltung des einfachen göttlichen Selbst und Selbstbewusstseins. Der Lebensprocess des göttlichen Gemüthes aber führt dieses Prädicat zugleich in Bezug auf seine besonderen Erzeugnisse (§. 452). Er führt es,

sofern durch den Begriff und das herrschende Princip des Ganzen die Beschaffenheit dieser Erzeugnisse zwar umgrenzt und bedingt, aber nicht in der Weise zuvor bestimmt ist, wie nur solche Thätigkeiten und Bewegungen es sind, die den Quell ihrer Erzeugung nicht in sich selbst, sondern ausser sich haben.

Wir bedienen uns der Ausdrücke: göttliche Natur und göttliches Leben oder göttlicher Lebensprocess hier für das Ganze der Processe, die in Gott der Genesis des freien Willens vorauszusetzen sind, obgleich wir im Obigen (§. 449 f.) beide Worte erst an der zweiten Stelle des Trinitätsbegriffs eingeführt haben. Es erhellt aber schon aus der für sie dort gegebenen Bezeichnung, dass und in welchem Sinne sie beide eine Anwendung auch rückwärts auf dasjenige Geschehen leiden, ohne dessen Voraussetzung der productive Process, der im engeren Sinne durch sie bezeichnet wird, nicht würde statt finden können, das aber seinerseits, sobald einmal der productive Process im Gange ist, nicht mehr als sachlich von ihm abgetrennt gedacht werden kann. Der begriffliche Unterschied zwischen diesem Processe und dem Processe des reinen Selbstbewusstseins wird dadurch nicht verleugnet; im Gegentheil, er wird von uns gerade hier nochmals auf das Bestimmteste und Ausdrücklichste anerkannt. Er stellt nämlich sich in Bezug auf den Begriff, um den es sich uns hier zunächst handelt, den Begriff der Spontaneität, folgendergestalt. Der Process des Selbstbewusstseins, der reine Gedankenprocess der Vernunft als solcher, ist in Gott, wie in der vernünftigen Creatur, ein spontaner in analogem Sinne, wie die organischen Processe des creatürlichen Naturlebens mit Einschluss des nur sinnlichen Seelenlebens. Er ist eine Bewegung in dem ein für allemal geschlossenen Kreise, der durch den Begriff des Selbstbewusstseins bezeichnet wird; seine einzelnen Momente, ihrem Inhalt und ihrer Beschaffenheit nach bestimmt durch die Gegenständlichkeit, welche dem Bewusstsein, das sich in ihnen gestalten soll, ein für allemal in der absoluten Idee oder reinen Daseinsmöglichkeit gegeben ist, wiederholen sich in unendlichem Kreislauf. Den Process des göttlichen Gemüthslebens dagegen können wir jenen in der Genesis der creatürlichen Naturordnung vorauszusetzenden teleologischen Werdeprocessen vergleichen; oder auch, ein Vergleich, der noch näher liegt, dem productiven Gedankenverlaufe der menschlichen Einbildungskraft, sofern derselbe, über das blos sinnliche Bewusstsein sich erhebend, doch noch nicht unter der ausdrücklichen Herrschaft des selbstbewussten Willens steht. Diese zweite Art der Spontaneität steht der Freiheit um einen Schritt näher, als die erste, die Freiheit selbst aber erwächst gewissermassen aus einer Vereinigung beider.

466. Für beide Processe, den Lebensprocess der göttlichen Vernunft und den Lebensprocess des göttlichen Gemüthes, oder für beide Seiten des einen innergöttlichen Lebensprocesses, ist die inwohnende

Zweckursache in sofern die eine und dieselbe, als sie so hier wie dort in dem Begriffe des göttlichen Selbstbewusstseins zu suchen ist. Allein das Selbstbewusstsein, wie es aus dem Lebensprocesse des Gemüthes hervorgeht, ist nicht schlechthin mit dem Selbstbewusstsein, wie es aus dem Lebensprocesse der Vernunft hervorgeht, das eine und selbe. Es ist nicht blos, wie Letzteres, das allgemeine oder abstracte, sondern es ist das besondere oder concrete Ich der Gottheit (§. 453), in jedem Momente seines Daseins erfüllt mit der Gesammtheit der spontanen Erzeugnisse göttlicher Imagination, welche in den verborgenen Tiefen seines Inneren aufgehoben ruhen, auf ganz entsprechende Weise gedächtnissmässig aufbewahrt, wie in dem abstracten Selbstbewusstsein, welches in diesem Sinne auch den Namen des Urgedächtnisses (*memoria principalis* §. 426) trägt, die ewigen Wahrheiten, die inwohnenden Bestimmungen der absoluten Idee oder reinen Daseinsmöglichkeit.

Die streng wissenschaftliche Ausführung der Genesis des Bewusstseins aus dem teleologischen Doppelprocesse des Gedankenlebens ist der Metaphysik anheimzugeben. Denn die teleologischen Kategorien, die hier in Anwendung kommen, gehören ganz in demselben Sinne der reinen Daseinsmöglichkeit an, wie die mechanischen, auf deren Voraussetzung ihrerseits die teleologischen beruhen. Wir dürfen aber für den Inhalt des hier Gesagten mit gleichem Recht, wie für irgend eine andere der metaphysischen Wahrheiten, die in jede realwissenschaftliche Betrachtung eingehen, eine unmittelbare Evidenz in Anspruch nehmen. Denn auch das natürliche Bewusstsein jedes Vernunftwesens weiss sich zusammengesetzt aus einer unbestimmten Vielheit von Gedanken, theils solcher, die eine Wirklichkeit, theils solcher, die eine abstracte Möglichkeit des Daseins zu ihrem Inhalt haben; zusammengesetzt nicht auf äusserlich mechanische Weise, sondern so, dass diese Gedanken sich einander gegenseitig, wie bei chemischer Vermischung zwei oder mehrere stoffliche Elemente, durchdringen und in einander aufheben. Was aus dieser Aufhebung hervorgeht, das verhält sich zu ihnen als ihr Ende oder Endziel (τέλος), und dass durch dieses ihr τέλος die Gedanken bedingt sind, dass sie ihm ihr Dasein zu verdanken haben, obgleich im zeitlichen Processe des Gedankenlebens umgekehrt das τέλος aus ihnen hervorgeht: das kündigt sich dem natürlichen Bewusstsein durch das Unvermögen an, in welchem es sich befindet, die Gedanken im Besonderen und Einzelnen als etwas für sich oder durch sich Seiendes vorzustellen, ohne jene Einheit des Bewusstseins, welche sie trägt, obgleich sie eben so sehr von ihnen getragen wird. Wesentlich auf dieser Bestimmung, so gegenseitig in einander aufzugehen und durch solches Aufgehen das Bewusstsein zu bilden, beruht die Fähigkeit der Gedanken, sich gegenseitig für einander Object zu werden und

einer den andern in sich zu spiegeln. Diese Wechselspiegelung ist eben das Graviliren der Gedanken nach der Einheit des Selbstbewusstseins, oder es drückt sich darin aus, dass die einzelnen nicht selbstständig für sich sind, sondern dem teleologischen Processe angehören, in welchem sich die Einheit des Bewusstseins erzeugt. — Solchergestalt also trifft die metaphysische Teleologie des Gottesbegriffs mit der Aussage des natürlichen Bewusstseins über sich selbst zusammen. Der Unterschied des göttlichen Bewusstseins von dem menschlichen, durch dessen Hervorhebung man häufig die folgerichtigsten Ergebnisse der speculativen Theologie zu vereiteln trachtet, kann bei der wesentlichen Identität der metaphysischen Grundlage nur in sofern in Betracht kommen, als, bei der absoluten Innerlichkeit des Gedankeninhalts wie des abstracten, so auch des concreten Bewusstseins, in der Gottheit dieser Inhalt selbst es ist, der das Bewusstsein bildet, und nicht, wie im creatürlichen Geiste, Gedanken, welche einen Inhalt abspiegeln, der ihnen äusserlich bleibt. Dieser Umstand ganz besonders erklärt das kühne Wagniss der Kirchenlehre, die zwei in jedem Bewusstsein nachweisbaren Einheiten, die abstracte und die concrete, in Gott als zwei unterschiedene Personen zu behandeln; eine zeugende und eine gezeugte. Denn es gilt ja eben hier, den Inbegriff der Zeugungen selbst als Person zu fassen, während bei der creatürlichen Persönlichkeit das, was diesem Inhalt entspricht, nur auf abbildliche, aber nicht auf urbildliche Weise in das Bewusstsein eingeht, und daher auch keinen Anspruch darauf hat, neben der schon vorhandenen eine neue Persönlichkeit zu begründen. Allerdings aber ist dieses Wagniss immer nur in soweit ein berechtigtes, als über der idealen Zweiheit des Momentes der Persönlichkeit im göttlichen Selbstbewusstsein die reale Einheit nicht übersehen wird, welche daraus erwächst, dass mit den concreten Gedanken der göttlichen Imagination zugleich auch die abstracten Gedanken des Vernunftbewusstseins, und mithin dieses Bewusstsein selbst, durch den teleologischen Process des göttlichen Naturlebens in das concrete Selbstbewusstsein des göttlichen Gemüthes eingehen. Man kann in der Terminologie der kirchlichen Dogmatik diese Einheit so ausdrücken, dass der Vater das Bewusstsein seiner selbst thatsächlich nur in dem Sohne, und der Sohn umgekehrt nur in dem Vater hat.

467. Die Macht, welche das concrete, lebendige Selbst oder Selbstbewusstsein des göttlichen Gemüthes solchergestalt als teleologisches Princip über die innergöttliche Natur und ihre Lebensprocesse übt, steht als eine unwillkührliche, ihrer selbst noch unbewusste, zum Begriffe dieses Selbst noch in einem Misverhältniss. Aber es liegt in ihr unmittelbar die Möglichkeit einer noch weiteren Erhebung, die Möglichkeit einer ausdrücklichen, selbstbewussten Herrschaft über Stoff und Inhalt des innergöttlichen Naturlebens. Wird

diese Möglichkeit als verwirklicht, oder richtiger, wird sie als sich verwirklichend gedacht, wie sie denn in Gott, zwar nicht nach unbedingter metaphysischer Denknothwendigkeit, wohl aber nach den Zeugnissen der religiösen und der ausserreligiösen Erfahrung, so wie diese sich für unsere theologische Wis senschaft in dem kosmologischen und dem ethikologischen Beweise zusammenfassen, allerdings als begriffen in dem Processe ihrer ewigen Selbstverwirklichung gedacht werden muss: so ist sie es, welche den Begriff des göttlichen Willens und der göttlichen Willensfreiheit in dem eigentlichen und strengen Wortsinne ausmacht, dessen klare und folgerichtige Ausführung wir als eine bis zur Stunde noch nicht vollständig gelöste Haupt- und Grundaufgabe dieser Wissenschaft betrachten müssen.

468. Herr, selbstbewusster Herr über sein eigenes Naturleben wird nämlich das göttliche Selbst, sofern die von ihm ausgehende Bestimmung der Erzeugnisse dieses Lebens den Charakter einer freien Wahlhandlung annimmt, das heisst, sofern sie durch das Bewusstsein der vorangehenden, in ihm, dem Bewusstsein, aufgehobenen Erzeugnisse, und ihres teleologischen Zusammenhangs unter sich und mit den nachfolgenden Erzeugnissen vermittelt ist. Es ist nämlich in Kraft dieses Zusammenhangs, dass das Bewusstsein eben so sehr die nachfolgenden Erzeugnisse des göttlichen Naturlebens vorbildet, wie es die vorangehenden in sich aufhebt; immer jedoch nur als Möglichkeiten, deren Verwirklichung erst von dem Fortgange des Processes zu erwarten steht. In Kraft eben dieses Zusammenhanges wird daher jetzt die thatkräftige Verwirklichung dieses Möglichen von dem ausdrücklichen Bewusstsein über andere, dieser Möglichkeit entgegenstehende Möglichkeiten begleitet und durch dieses Bewusstsein vermittelt sein. Solche Vermittelung nun meinen wir, wenn wir von einer Selbstbestimmung des göttlichen Willens sprechen, und dem Willen, im Unterschied von der göttlichen Natur, das Prädicat der Freiheit zuschreiben.

Man wird nach dem bisherigen Gange unserer Begriffsentwickelung nicht erwarten, dass wir zu den Wesenheiten der göttlichen Vernunft und des göttlichen Gemüthes den Willen als eine dritte in ihrer Wurzel davon getrennte Kraft oder Wesenheit von Aussen herzutreten lassen. In dieser äusserlichen Weise tritt nach unserer obigen Darstellung auch das Gemüth nicht zur Vernunft hinzu, sondern die Vernunft, kraft der in ihrem Begriff enthaltenen Möglichkeit einer Zeugung (§. 437 f.), erschliesst sich thatsächlich zum Gemüthe, obgleich in eben diesem ihrem Begriffe von vorn herein auch die Möglichkeit lag, dass sie als

reine Vernunft in sich verschlossen und gleichsam unfruchtbar bleibe. Auf entsprechende Weise werden wir also auch hier die Genesis des freien Willens in Gott als ein Ereigniss zu betrachten haben, welches sich, zwar nicht in der göttlichen Vernunft, wiefern sie dem Gemüthe, und auch nicht in dem Gemüthe, wiefern es der Vernunft begrifflich gegenübersteht, wohl aber in beiden zugleich zuträgt, wiefern sie real geeinigt und zu Einem Selbstbewusstsein wechselseitig von einander durchdrungen oder gleichsam gesättigt sind (§. 466). Mit dieser Auffassungsweise treten wir hier ausdrücklicher als dort, der dualistischen Anschauung entgegen, welche zunächst in der Lehre von der menschlichen Seele Platz ergriffen, aber Eingang auch in die Theologie gewonnen hat. Den Unterschied von Vernunft und Gemüth kennt diese Ansicht nicht, wenigstens nicht in dem von uns entwickelten Sinne. An seine Stelle tritt für sie auf anthropologischem Gebiet der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit; auch dieser in äusserlich dualistischer Fassung, die indessen dort durch die eigenthümliche Weltstellung des menschlichen Geistes etwas besser, als der Dualismus an jener andern Stelle, die unserer gegenwärtigen entspricht, begründet wird. Im Begriffe des göttlichen Geistes aber kennt sie nur den Gegensatz von Intelligenz und Willen. Die Kraft des Gemüthes erscheint an diese beiden vertheilt, indem das Empfinden und Vorstellen zur Intelligenz, das schöpferische Moment aber zum Willen geschlagen wird; in der menschlichen Seele wird dem Willen auch die Kraft der Triebe und der Begierden zugetheilt, unangesehen, ob diese der sinnlichen oder der geistigen Natur angehören. Hienach also wäre der Wille die an sich blinde Kraft, der Grund und das Wesen entweder aller eigentlichen Realität überhaupt, oder wenigstens der geistigen im Unterschied der materiellen, in dem einen Fall aber, wie in dem andern, in äusserlicher Trennung von dem idealen Momente. — Wohl die grellste Durchführung, welche bisher überhaupt versucht worden ist, hat dieser Dualismus in Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" erhalten. Dort wird auch die materielle Realität auf den Begriff des Willens zurückgeführt, dem „Intellect" aber, im Weltgeiste eben so wie im Menschengeiste, die Rolle des blossen Geschehenlassens oder der reinen Passivität in einem Spiegelungsprocesse, der nirgends in That übergeht, da alle That nur vom Willen ausgehen soll, zugewiesen. Aber auch ausserdem ist es in aller Philosophie, der älteren wie der mittelalterlichen und neueren, (im Mittelalter scheint sich diese Denkweise auf den *fons vitae* des Avicebron zurückzuführen, s. Ritter, Gesch. der Phil. VIII, S. 102 f.) verbreitet genug, in den Begriff des Willens auch die blinden Triebe des sinnlichen Seelenlebens einzuschliessen, so wie ohnehin das Productive, was wir dem Gemüthe zugewiesen haben; Beides nicht etwa nur in dem Sinne, dass das an sich noch nicht der Natur des vernünftigen und freien Willens Angehörende als eingehend in die Substanz desselben, und diese als wirkend und schaffend durch die solchergestalt ihr einverleibten Naturkräfte ge-

dacht wird, sondern allerdings so, dass jenes Blinde für sich schon Wille genannt wird. Vom Willen in diesem Sinne kann u. A. Locke die unter solcher Voraussetzung nicht unrichtige Behauptung aussprechen, dass er und die Freiheit ganz verschiedene Kräfte seien, die mit einander nichts gemein haben. Und selbst ein Böhme und Schelling sprechen in diesem Sinne von einem „blinden“ Willen, einem „Willen des Grundes,“ dem sie aber den freien und selbstbewussten Geisteswillen als einen wesentlich anderen gegenüberstellen. Auch der schroffe Gegensatz, in welchem der transscendentale Idealismus der Kantischen und Fichte'schen Lehre das theoretische und das praktische Geistesmoment auseinander halten, führt, obwohl er anders gemeint ist, als jener ältere psychologische Dualismus, und aus andern Gründen hervorgegangen, doch in seinen Consequenzen dazu, den Willen als eine von Haus aus blinde Kraft zu fassen, die nicht durch sich selbst, sondern durch ein Anderes ausser ihr zum Bewusstsein kommt. — Manche Aeusserungen älterer Philosophen und Theologen, welche den Willen als das schlechthin Erste, als den alleinigen Urquell aller Bewegung und somit alles Daseins überhaupt bezeichnen, sind in ihrer Fassung doppelsinnig, und es muss aus dem Zusammenhange oder aus der Beschaffenheit des Standpunctes, von welchem sie gethan sind, die Entscheidung entnommen werden, ob auch sie einen blinden Willen meinen, oder ob sie von dem selbstbewussten und freien Willen Gottes sprechen und diesen sammt den in ihn eingegangenen Kräften der göttlichen Natur als den Grund und Quell des creatürlichen Daseins bezeichnen wollen.

469. Nächster Ausgangspunct des göttlichen Willens ist also das lebendige, concrete Selbstbewusstsein Gottes, welches wir als das Gesammterzeugniss jenes doppelten Naturprocesses anzusehen haben, der in der göttlichen Vernunft, und der in dem göttlichen Gemüthe vorgeht (§. 465). So sehr wir dieses Bewusstsein, dem unaufhaltsam dahinströmenden Zeugungsflusse des göttlichen Gemüthes gegenüber, durch den es sich in jedem Augenblicke von Neuem sein Dasein vermittelt, als ein Ruhendes, Potentiales betrachten müssen: so geht doch parallel mit jenem in ihm selbst eine obwohl leise, doch eben so stetige Bewegung von Gedanken vor, in denen sich die lebendigen, raumzeitlich realen Gedanken des göttlichen Gemüthes spiegeln, indem sie einestheils, aus dem Actus zur Potenz sich aufhebend, in sie zurückgehen, anderntheils, aus der Potenz zum Actus allmälig aufsteigend, aus ihr hervorgehen. Die idealen Gebilde des göttlichen Gemüthes werden so, als wirklich schon gezeugte oder in der Zeugung begriffene, zum ausdrücklichen Gegenstande jenes potentialen Denkens, das zu seinem ursprünglich ihm gegebenen Gegenstande die ewigen Wahrheiten, die reine Vernunftnothwendigkeit hat, während

gleichzeitig von Letzterer auch das bildende und productive Denken Besitz ergreift, und sie zwar nicht in eine besondere, raumzeitlich abgegrenzte Gestalt, gleich andern von ihm ausgewirkten Gebilden, wohl aber in ein eigenschaftliches Element umsetzt, welches in die Zusammensetzung dieser Gebilde als ein über sie alle sich verbreitender Sauerteig eingeht.

Es sind schon Manche auf den Einfall gekommen, einen Unterschied des göttlichen Verstandes von dem menschlichen darein zu setzen, dass in jenem eine gleichzeitige Mehrheit von Gedankenreihen statt finden möge; auch hat man es versucht, diesen Gedanken zum Behuf einer Erklärung der kirchlichen Trinitätslehre auszubeuten. Ich halte Beides für nicht verwerflich, dafern es nur nicht in so phantastischer Weise angegriffen wird, dass jede Analogie mit den Formen und Gesetzen der menschlichen Verstandesthätigkeit dabei ausgeht, welche aufzuopfern die richtig verstandene Absolutheit der göttlichen nicht nur nicht gebietet, sondern in Wahrheit auch nicht zulässt. Auch beim menschlichen Geiste ist, um von der nicht hieher gehörigen Mehrzahl sinnlicher Vorstellungsreihen zu schweigen, welche gleichzeitig auch den Verstand in Anspruch nehmen und beschäftigen können, die Thatsache unleugbar, dass neben den Bewegungen der Gedanken, die in jedem Augenblicke zunächst das Bewusstsein in seiner Richtung nach Aussen beschäftigt halten, oder dass so zu sagen hinter dem Rücken dieser Gedanken eine unmerkliche Bewegung des im Gedächtnisse aufbewahrten Gedankeninhaltes vorgeht, in soweit von jener abhängig, als die auf der Oberfläche des Bewusstseins auf- und absteigenden Gedanken die Bedeutung teleologischer Principien für die im Gedächtnisse aufbewahrte Gedankenmasse haben, aber keineswegs so, dass die eine Bewegung in der andern aufginge oder nur als ein für sich unselbstständiges Moment der letzteren zu begreifen wäre. Wir gewahren diese stille Bewegung, auf die unter den Philosophen früherer Zeit besonders Leibnitz die Aufmerksamkeit hingelenkt hat, häufig genug in der Erfahrung, die wir von Gedanken machen, welche urplötzlich, ohne dass wir Grund hätten, eine äussere Veranlassung dafür anzunehmen, die im Bewusstsein angesponnenen und ablaufenden Gedankenreihen durchkreuzen und ihnen auch wohl unvermerkt eine andere Richtung aufdrängen. Wir brauchen uns daher nicht auf die schwieriger zu constatirenden Erscheinungen jener Ausnahmszustände des Schlafwachens, des magnetischen Hellsehens u. s. w. zu berufen, in denen Einige geradezu eine Umkehr des Verhältnisses zwischen der im Zustande des regelmässigen Wachens bewussten und der dort unbewussten Region des Seelenlebens haben entdecken wollen. — Diese Duplicität des unbewussten und des bewussten Gedankenlaufes vertheilt sich in der Menschenseele nicht etwa so, dass auf eine Seite ausschliesslich die nothwendigen, d. h. die auf mathematische und metaphysische Daseinsmöglichkeit bezüglichen, auf die andere die „zufälligen," das heisst die aus

dem Material sinnlicher Empfindung und Vorstellung durch Verstand und Imagination gebildeten, die äussere und innere Wirklichkeit des Daseins abspiegelnden Gedanken fallen. Gedanken beider Art verschlingen sich vielmehr in beiden Reihen unter einander, und was in der einen vorkommt, eben das wird auch in der andern vorkommen oder darin vorausgesetzt werden können. Aber dass in dem Menschengeiste ein solcher Gegensatz der Reihen überhaupt statt findet: davon werden wir den Grund nirgends sonst, als in jener Zweiheit suchen dürfen, die wir mit den augustinischen Ausdrücken *memoria* und *intelligentia* bezeichnen können. Weil der Mensch in seiner Seele den *mundus intelligibilis* der reinen Vernunft, der *memoria principalis* trägt; weil in diesem ruhenden Behälter alle Gebilde des sinnlichen Vorstellungs- und des in der Creatur daran gebundenen und dadurch bedingten Gemüthslebens eintreten müssen, um daselbst die logische Form zu gewinnen, und in dieser Form, in dem Zusammenhange, den der seiner selbst in der Menschenseele noch unbewusste Begriff der Daseinsmöglichkeit ihnen anweist, aufbewahrt zu werden, nachdem sie aus dem stets wechselnden Gemüths- und Vorstellungsleben verschwunden sind; weil endlich auch beim Eingehen in diese stille Region des Gedächtnisses jene Gebilde sich ihrer flüssigen und flüchtigen Natur nicht vollständig entäussern können: so wird eben durch sie in dieser Region selbst eine Lebensbewegung erzeugt, die, obgleich dem gemeinen Bewusstsein verborgen bleibend, welches nur die auf der Oberfläche des Vorstellungs- und Gemüthslebens vorgehenden Bewegungen vergegenständlicht, dem aufmerksamen Betrachter sich in den vorhin bezeichneten Erscheinungen kund giebt. Weil auf der andern Seite die Gebilde des Vorstellungs- und Gemüthslebens den logischen Charakter, die Begriffs- und Urtheilsform nicht blos im Gedächtnisse, sondern auch in ihrer eigenen Lebensbewegung, in der Region des unmittelbaren Selbstbewusstseins annehmen sollen: so muss mit ihnen zugleich auch dasjenige, was ihnen diese Form giebt, so müssen die ewigen Wahrheiten, die Bestimmungen der reinen Denk- und Daseinsmöglichkeit, aus dem verborgenen Schachte der Vernunft in dieses Bewusstsein herübertreten. Es hängt hieran, wie man leicht sieht, die Möglichkeit des mathematischen und metaphysischen Denkens. Die Gewaltsamkeit jedoch, die Anstrengung, mit welcher dieses Denken überall verbunden ist, erweist dasselbe als ein der Region des ausdrücklichen, der Weltwirklichkeit zugekehrten Denkens ursprünglich Fremdes, während dagegen die Bilder der Vorstellung sich im Gedächtniss auf ungezwungene und natürliche Weise den abstracten Denkformen einfügen, durch welche allein sie zu dauerndem Bestand in der Seele gelangen können.

Wer diese psychologischen Zusammenhänge des Gedankentriebwerks im Menschengeiste sich zu deutlichem Bewusstsein gebracht hat: der wird es nicht befremdlich oder unnatürlich finden, wenn die Theologie von dem Begriffe jener doppelten Gedankenreihe auf den Begriff, den sie von dem Gedankenleben der Gottheit zu gewinnen suchen muss,

die Anwendung macht, zu der uns das Vorstehende aus ganz andern als empirisch-psychologischen Gründen berechtigt. Nicht erst solche Analogie war es, was uns im Obigen veranlasst hat, in Gott eine Welt reiner und nothwendiger Gedanken, und eine perennirende Folge productiver, mit Empfindung und raumzeitlicher Gestaltung erfüllter Gedanken anzunehmen. Und so behaupten wir denn auch hier nicht blos nach Analogie dessen, was uns die psychologische Erfahrung vom Menschengeiste lehrt: dass in das göttliche Gedächtniss alle Productionen des göttlichen Gemüthes eingehen, und dass sie, mit den Gedanken der reinen Vernunft verbunden, dort eine Gedankenfolge bilden, die von der productiven Gedankenreihe des göttlichen Gemüthes eben so thatsächlich unterschieden, wie thatsächlich mit ihr zu wechselseitigem Sichbedingen und Ineinandergreifen vereinigt ist. Dass jede dieser zwei Reihen nicht nur successiv, sondern auch gleichzeitig eine unendliche Mannichfaltigkeit von Gebilden in sich schliesst, und dass sie in sofern wieder als zusammengesetzt aus einer Unzahl anderer Reihen betrachtet werden kann, versteht sich ohnehin. Sodann müssen wir in einer Beziehung, die sich uns in unserem Zusammenhange als eine wesentliche darbietet für die Unterscheidung dieser zwei innergöttlichen Gedankenreihen, weit über alle Analogie der psychologischen Hergänge des Menschengeistes hinausgehen. Die productive, dem göttlichen Gemüth oder der Natur in Gott angehörige Gedankenreihe prägt sich, so erkannten wir oben (§. 443 f.), unmittelbar und ohne das Dazwischentreten einer wirkenden Ursache anderer Art, in raumerfüllenden, obgleich nicht in dem Sinne, welcher der creatürlichen Körperlichkeit zum Grunde liegt, materiellen Gestalten aus. Das Entsprechende werden wir von jener andern, den Hintergrund oder gleichsam die Resonnanz des göttlichen Gemüthslebens bildenden Gedankenreihe nicht sagen können, dafern wir im Obigen ihren Grundcharakter richtig aufgefasst haben. In jenes reine Gedankenleben eingehend, welches für sich als ein annoch naturloses bezeichnet werden darf, werden vielmehr auch jene mit der Naturform ausgestatteten Gebilde ihre Naturgestalt nur in der Weise einer Erinnerung mit sich führen, und im göttlichen Geiste das Vorstellungsleben des creatürlichen Geistes vorbilden, sofern dasselbe, ohne thatsächlich den Raum zu erfüllen, dennoch vom Raume das Princip seiner inneren Begrenzung und Gestaltung entnimmt. Und so erwächst uns denn in ganz folgerechter Betrachtung der Doppelbegriff einer idealen und einer realen Gedankenreihe in Gott, die erstere dem augustinischen Begriffe der *memoria*, die letztere dem der *intelligentia* entsprechend, so dass nach trinitarischer Terminologie als das Subject der ersten der Vater, als das Subject der zweiten der Sohn erscheinen wird, beide unter einander als *potentia* und *actus* sich verhaltend, und doch beide der reinen Potenz gegenüber, welche die schon im „Vater“ aufgehobene absolute Idee oder Daseinsmöglichkeit ist, ein wesentlich Actuales. — Nur wie dasjenige, was sich uns als ausschliesslicher Inhalt der reinen

Gedanken dargestellt hat, das Absolute als solches sammt den darin eingeschlossenen ewigen Wahrheiten, auch zu einem Inhalt der realen Gedankenreihe werden soll, ohne sich seines Charakters zu entäussern: nur dies möchte nach dem hier zuletzt Gesagten noch nicht ganz deutlich sein. Und doch scheint der Zusammenhang der Betrachtung auch das Eintreten des ursprünglich der idealen Reihe Angehörenden in die reale zu fordern, eben so, wie umgekehrt. Mit einer Verweisung auf die Analogie des ausdrücklichen, wissenschaftlichen Denkens der ewigen Wahrheiten im Menschengeiste würde es auch hier offenbar nicht gethan sein. Denn im göttlichen Geist ist die Grundeigenschaft der Realität für die Glieder dieser Reihe eben eine andere, die thatsächliche Raumerfüllung; übrigens mag es nicht überflüssig sein, zu bemerken, dass auch im Menschengeiste das abstract wissenschaftliche Denken streng genommen nicht dieser zweiten Reihe, die von der Sinnlichkeit und vom Gemüth, sondern einer dritten angehört, die vom selbstbewussten Willen ausgeht. — Die richtige Lösung dieses Zweifels möge hier nur mit ein paar Worten, der Andeutung des Textes gemäss, zum Behuf einer Wiederaufnahme dieses Problems in der Schöpfungstheorie, angebahnt werden. Sie liegt in einer Metamorphose des Absoluten der reinen Vernunft zwar nicht in besondere Gestalten der raumzeitlich productiven Bildkraft, wohl aber in allgemeine, durchgehende Grundeigenschaften ihrer Producte. Wir werden mit dem, was wir hier meinen, wohl am leichtesten verstanden werden, wenn wir mit vorläufiger Hinweisung auf das, was unten in der Schöpfungslehre über die Bedeutung des Lichtes oder einer dem kosmischen Licht analogen Wesenheit (*lux primigenia* nach altdogmatischer Terminologie) für die vorcreatürliche Natur gesagt werden wird, den in dieses Licht nicht durch materielle Einwirkung, sondern auf ganz ideale Weise eingehenden S c h a t t e n, ohne den auch die urbildliche Welt im Gemüthe der Gottheit nicht zu denken ist, als das Erzeugniss jener von Ewigkeit her in diesem Gemüthe vorgehenden Metamorphose bezeichnen. Und hiebei dürfen wir uns allerdings auch auf eine analoge Erscheinung aus jenen Thätigkeitsgebieten des Menschengeistes beziehen, welche ausdrücklich auf reproductive Abspiegelung dessen, was in dem göttlichen Gemüthe vorgeht, gerichtet sind. Nichts ist gewöhnlicher in den gnostischen und theosophischen Theogonien, als, den Urgrund, den *βυθός*, als ein uranfängliches Dunkel, als ein Schattenwesen vorgestellt zu finden, welches den lichten Gebilden des urbildlichen Universums als Folie, zugleich aber als ein Princip inwohnender Begrenzung und Bestimmung dient. Kann sich doch einer ähnlich gearteten Vorstellungsweise selbst die eigentliche Speculation nicht entschlagen, wenn sie zwischen dem Inhalt des reinen Denkens und dem Inhalt der lebendigen Anschauung den vollen Einklang herstellen will, dessen Forderung man endlich doch aufhören sollte, nur für eine zufällige Schwäche oder Bedürftigkeit der sinnlichen Natur des Menschen ausgeben zu wollen.

470. Als das Object der Wahl, welche aus der Mitte des solchergestalt von dem Gesammtinhalte des göttlichen Naturlebens erfüllten Selbstbewusstseins heraus der freie Wille der Gottheit zu treffen hat, stellt sich nach dem Allen für jede einzelne Wahl- oder Willensthat eine bestimmte unter den verschiedenen möglichen Gestalten der zeugenden Natur, eine bestimmte unter den verschiedenen möglichen Richtungen des lebendigen Processes ihrer Zeugungen dar. Dabei aber versteht es sich, dass durch diese Thaten weder im Einzelnen, noch im Grossen und Ganzen der organische Zusammenhang zerstört werden kann, der die ganze Reihe dieser Zeugungen durchwaltet und alle Glieder dieser Reihe unter sich zu einem lebendigen Ganzen verknüpft. Vielmehr, auch die von dem Willen beherrschte und über ihre erste Form und Gestaltung hinaus nochmals in höherer Weise durch ihn geformte und gestaltete Natur unterliegt demselben Gesetze der Zweckbeziehung, wie die hinter dem Willen zurückliegende und ihm als Grundlage seines eigenen Daseins und Willens dienende Natur. Aber die Zwecke, denen sie dient, werden ihr fortan ausdrücklich durch die freie Wahl des Willens gesetzt, während sie bis dahin nur dem Einen Zwecke gedient hat, der unmittelbar in ihrem Begriffe liegt und mit demselben zugleich von vorn herein in sie gelegt ist.

Die abstracte Theologie, welche den selbstbewussten Willen der Gottheit als n a t u r l o s fasst, muss ihn demzufolge nothwendig auch als o b j e c t l o s fassen. Wie diese Fassung auf das Dogma von der Schöpfung aus Nichts eingewirkt hat, darauf werden wir unten nochmals zurückkommen. Ausserhalb der Schöpfung und vor der Schöpfung aber kann von dieser Theorie gar kein auch nur mögliches Bereich der Gegenständlichkeit dem Willen angewiesen werden. Denn das innere Wesen Gottes ist nach ihr schon von vorn herein durch ewige Nothwendigkeit so vollständig bestimmt, dass jede weitere Bestimmung unmöglich ist. Der Wille muss, um überhaupt wirken zu können, sich die Objecte seines Wirkens selbst erst schaffen; das heisst mit andern Worten, sein Wirken ist unmittelbar die Schöpfung, die Schöpfung nach Aussen, die Weltschöpfung. So, wie gesagt, die dem Christenthum durch eine abstruse Philosophie aufgedrungene, nicht aus seinen ächten Quellen entnommene Lehre, deren Gottesbegriff ein naturloser ist. Die Vorstellung, die sie sich von der freien Willensthätigkeit Gottes macht, der Schritt, den sie zufolge dieser Vorstellung vom Begriffe Gottes zum Begriffe der Weltschöpfung thut, ist das *salto mortale* der absoluten Gedankenlosigkeit. Anders gestaltet sich der Begriff göttlicher Willensthätigkeit nach unsern Voraussetzungen. Uns ist als nächster Schauplatz dieser Thätigkeit ein solcher gegeben, der, mit

Objecten erfüllt, welche, obgleich schon bestimmt und gestaltet, darum doch nicht weniger einer neuen Bestimmung und Gestaltung fähig sind, eben diese Objecte dem Willen als das Material seiner Thätigkeit darbietet. Die innergöttliche Natur, denn sie ist dieser Schauplatz, tritt also für uns als nothwendiges Mittelglied zwischen den göttlichen Willen und seine nach Aussen gerichtete, im engeren Sinne schöpferische Thätigkeit; auf ganz entsprechende Weise, wie auch für den menschlichen Willen die Gedankenwelt seines Innern als sein nächstes Object zwischen ihm und der Aussenwelt steht, in welcher er sich stets nur so weit bethätigen kann, als er sich zuvor in der von ihm, dem Willen, ausgehenden Gestaltung jener Innenwelt bethätigt hat. — Wie diese Fassung durchaus nothwendig ist, um für den Begriff der geschaffenen Welt zum Voraus die Beziehung zu vermitteln, worin er nicht nur zum Begriffe des göttlichen Willens, sondern auch zum Begriffe der göttlichen Natur stehen muss, wenn er umgekehrt uns die Erkenntniss dieser Natur vermitteln soll, das heisst, wenn eine wissenschaftliche Theologie überhaupt möglich sein soll: so dient sie zugleich, die Bedeutung zu vermitteln, welche man allgemein und mit Recht den teleologischen Kategorien für den Begriff des Willens und der Willensfreiheit beizulegen pflegt. So falsch es ist, wenn man, in der Voraussetzung, dass es keine andere Zweckbeziehung giebt, als nur eine selbstbewusste, diese Kategorien erst aus dem Begriffe des Willens ableiten will: so richtig ist es umgekehrt, den Begriff des Willens von vorn herein dergestalt durch die teleologischen Kategorien sich bedingen zu lassen, dass in Folge dessen die selbstbewusste Zweckmässigkeit als nothwendige, immanente Form seiner Thätigkeit oder seines Wirkens erscheint. Die Handlungen des Willens nehmen den Charakter der Zwecksetzung an, sofern sie auf die Natur nicht blos im Einzelnen, sondern im Grossen und Ganzen gehen; sofern sie, wozu im Begriffe des Willens zunächst wenigstens die Möglichkeit gegeben ist, der Natur im Grossen eine Gestaltung und eine Richtung ihrer Thätigkeit abgewinnen, die in der göttlichen Natur nicht unmittelbar durch sie selbst, sondern eben nur durch den Willen gesetzt ist. Dass der göttliche Wille in der That einen solchen Inhalt hat; dass Gott das, was er ist, was er für uns und für die Welt ist, und als was die religiöse Erfahrung und die aus ihr entnommenen Beweise für das Dasein Gottes ihn uns zeigen, nicht blos im Einzelnen, sondern auch im Grossen und Ganzen nicht unmittelbar durch die Spontaneität seiner Natur, so wie ohnehin noch weniger durch die abstracte Denknothwendigkeit der Vernunftidee, sondern wesentlich durch die Freiheit seines Willens ist: dies wird der Fortgang unserer Entwickelung darthun, indem er das selbst, was thatsächlich und erfahrungsgemäss der göttliche Wille aus der göttlichen Natur gemacht hat, zum wissenschaftlichen Bewusstsein bringt. Im Gegenwärtigen handelt es sich uns nur erst darum, für dieses Bewusstsein die Einsicht zu gewinnen, dass eine solche Einwirkung des Willens auf die Natur im Grossen nur in teleologischer

Weise, nur dadurch möglich ist, dass der Wille kraft seines Bewusstseins über den Totalzusammenhang aller möglichen Zeugungen des Naturlebens (§. 468), der Natur im Einzelnen und Besonderen die Zeugungen abgewinnt, welche dem Gesammtzweck, den er beabsichtigt, als Mittel dienen. Diese Einsicht aber hängt wesentlich an der Bedeutung, welche die teleologischen Kategorien schon unabhängig von dem Willen und von dem Bewusstsein, aus welchem der Wille das Material seiner freien Zwecksetzung schöpft, für die göttliche Natur als solche haben. In diesem Sinne eben war es, dass wir oben (§. 463) den Ausspruch wagen durften, auch in Gott bilde, ganz eben so, wie in der Creatur, eine unbewusste, naturnothwendige Teleologie der inneren Lebensprocesse die unumgängliche Voraussetzung jeder ausdrücklichen Zweckmässigkeit der selbstbewussten Willenshandlungen. In der That ist nicht wohl zu sagen, was auch nur denkbarer Weise Gott bewogen haben könne, in seiner nach Aussen gerichteten Schöpferthätigkeit sich an den beschwerlichen und erfahrungsgemäss so herbe Uebelstände mit sich führenden Causalzusammenhang der endlichen Erscheinungen zu binden, und die eigentlichen Zwecke seines Thuns nicht lieber unmittelbar, ohne jene weitläuftige Zurüstung von Mitteln aller Art, die er zum Behuf dieser Zwecke in Bewegung setzt, zu verwirklichen, wäre nicht von vorn herein solche Unmittelbarkeit seines schöpferischen Wirkens durch die Art und Weise ausgeschlossen gewesen, wie schon das Wirken seiner Natur, durch die allein der Wille zu wirken vermag, weil er nur durch sie ist, was er ist, an die teleologischen Kategorien und an die in ihnen enthaltenen mechanischen gebunden ist.

471. In der Wahl seiner Zwecke darf der Wille als das in Kraft seiner Freiheit allein Bestimmende und Entscheidende nicht seinerseits als bestimmt durch Gründe vorgestellt werden, die hinter ihm zurückliegen, und also nothwendig entweder der Vernunft, oder der inwohnenden Natur der Gottheit angehören müssten. Die Annahme solcher angeblich letzten Gründe der Willensentscheidung, sei es nun, dass der Sitz derselben objectiv in der Vernunft, oder subjectiv in der Natur gesucht werde, ist jener Irrthum des Determinismus, der, in der Geschichte der Philosophie und der Theologie immer aufs Neue auftauchend, uns den Begriff der Willensfreiheit, der göttlichen und, bei folgerechter Anwendung auf den creatürlichen Geist, auch der menschlichen, zu vereiteln droht. Das Wahre ihm gegenüber ist, dass der Wille in jeder seiner Thätigkeiten zugleich bestimmt ist durch den Inhalt der Vernunft und des Gemüthes, und nicht bestimmt; bestimmt, wiefern er durch beide einen ausdrücklich schon gestalteten, ausdrücklich schon dem Selbstbewusstsein einverleibten Stoff seiner Thätigkeit erhält, nicht bestimmt,

wiefern die letzte, schliessliche Gestaltung und Formung dieses Stoffes seiner freien Wahl und Thätigkeit anheimgegeben ist.

Es ist nicht möglich, den Begriff des göttlichen Willens und mit ihm den wahren Sinn der dritten sogenannten Hypostasis des Trinitätsbegriffs festzustellen, ohne in diesem Zusammenhange eine Frage zu erörtern, die gewöhnlich in ganz anderem Zusammenhange verhandelt wird, der Frage nach den Gründen der freien Willensentscheidung. Es gilt nämlich hier, der Vorstellung nachdrücklich zu widersprechen, als seien diese Gründe etwas vor der Willensentscheidung Fertiges und in fertiger Weise dem Bewusstsein Präsentes, welches sie seinerseits dem Willen präsentire, um nach ihnen die Entscheidung zu treffen, die offenbar, wenn die Gründe ihr in dieser Weise positiv bestimmend zuvorgekommen sind, keine freie Entscheidung mehr ist. Die Umstände, welche in Bezug auf den creatürlichen Willen dieser Meinung Vorschub thun, liegen zum Theil in der eigenthümlichen Natur und Weltstellung dieses Letzteren, auf die wir hier noch nicht eingehen können. Den göttlichen Willen betreffend aber, von welchem gegenwärtig allein die Rede ist, so findet sie ihre Unterstützung in jenem Dogmatismus, der aus den Möglichkeitsbestimmungen der göttlichen Vernunft eine Welt positiver, an Wirklichkeit die Welt der gemeinhin so genannten Wirklichkeit noch übertreffender Dinge oder Eigenschaften, eine Ideenwelt im Sinne des Platonismus macht. Einer solchen Denkweise dient in Bezug auf den creatürlichen Geist die Vorstellung des Willens hauptsächlich nur, die Möglichkeit des Abfalls von jener idealen Welt zu erklären, in die sie nicht Anstand nehmen kann, ursprünglich auch ihn als hineingeschaffen vorzustellen. Im göttlichen Geist aber wird für sie der Wille nur zum gleichgiltigen Mittel der äusseren Verwirklichung dessen, dessen Verwirklichung durch die Ideen gefordert ist. Sein Begriff fliesst, so gefasst, auf die vorhin (§. 468) bezeichnete Weise in Eins zusammen mit dem Begriffe der wirkenden, thätigen Kraft überhaupt, und es wird also aus diesen Zweien, Gemüth und Willen, Eines, aber die Eigenthümlichkeit von Beiden, das zeugende Bilden und Gestalten im Gemüthe und die freie Wahl und Entscheidung im Willen, geht verloren. Denn das Ziel des Gestaltens eben so, wie das Moment der Entscheidung, Beides soll ja in dem κόσμος ἀρχέτυπος schon vorhanden sein. Was da bleibt, das ist also auch im göttlichen Geiste, eben so wie im creatürlichen, der Sache nach nur ein Minus, oder nur das Bewirkende eines Minus gegen das in aller Fülle dogmatischer Positivität schon Vorausgesetzte. Nur zum Behuf der Erklärung einer Welt, welche schlechter ist, als die Ideenwelt, wird der ewigen Vernunft der Gottheit noch eine zweite innergöttliche Kraft zur Seite gestellt. So, wie gesagt, der Determinismus, dessen Herrschaft in der kirchlichen Theologie zwar durch die Vorstellung des freien Schöpferwillens der Gottheit zurückgedrängt ist, der aber immer aufs Neue wieder hindurchbricht, so oft man mit der Voraussetzung der Vernunftnothwendigkeit, dieses nie ganz verleugneten speculativen Hin-

tergrundes der Willensfreiheit, Ernst macht. So hat, der griechischen Theologie gegenüber, aus welcher der Determinismus den Freiheitsbegriff trotz seiner Unvollendung nicht hat verdrängen können, schon der Augustinische Gottesbegriff eine ganz entschieden deterministische Färbung; denn trotz der Anknüpfspuncte, die gerade in der dem Augustinus eigenthümlichen Fassung der *res intelligibiles* (§. 429 f.) sich verbergen, hat er doch den Gedanken einer *ratio*, die auf positive Weise die Entscheidungen des göttlichen Willens bestimme, nie los werden können, und die Fingerzeige, die ihm zur völligen Ueberwindung dieses Determinismus die glücklichen Blicke seiner trinitarischen Speculation hätten geben können, sind von ihm unbenutzt geblieben. Dieser augustinische Determinismus zieht sich durch die gesammte speculative Theologie des Mittelalters hindurch; er ist trotz der im Allgemeinen bei den Scholastikern geltenden Sätze: *Duo proponere rationis est, alterum vero praeoptare voluntatis,* und: *Omnis rationalis substantia est ad opposita,* in dem Systeme des Thomas von Aquino zu seiner folgerechtesten Ausbildung gediehen, in welchem eben deshalb auch der Widerspruch gegen den doch keineswegs dort schon verloren gegebenen Sinn der trinitarischen Termini der härteste ist. — Diesem nun gegenüber kann die Bedeutung des Gegensatzes bei Duns Scotus nicht hoch genug angeschlagen werden. (*Nil aliud a voluntate est causa totius volitionis in voluntate;* — doch hatte schon Albert der Grosse gelehrt: *Voluntatis divinae causa quaerenda non est.*) Er hat mit ganz anderer speculativer Energie, als vor ihm irgend ein theologischer oder philosophischer Vertreter des Freiheitsbegriffs, den Begriff der Vernunftnothwendigkeit, ohne ihn zu verleugnen oder zu verkürzen, in die Grenzen zurückgewiesen, deren Ueberschreitung dem Freiheitsbegriffe Gefahr bringt, indem er den Formen dieser Nothwendigkeit nur eine negative, begrenzende Bedeutung zugesteht (*in Sentent.* III, *dist.* 37, 10, nach Ritter VIII, S. 394 Anm. 2), und er hat auch zur Unterscheidung der freien Kraft des Willens von der nur spontanen Productivität der göttlichen Natur oder Intelligenz einen Ansatz genommen, der freilich nicht zur Reife gediehen ist. Die Anschauung des Scotus hat in dem lebendigen Glauben der Kirche über die Thomistische einen Sieg davongetragen, aber sie hat sich in der theologischen Schule nur durch das Darangeben ihrer eigentlich speculativen Elemente, durch den Rückfall in eine nominalistische Theorie behaupten können, welche der Vernunftnothwendigkeit zu wenig einräumte, während der deterministische Realismus ihr zu viel eingeräumt hatte. So ist es gekommen, dass auch seit dem Ausgang des Mittelalters jeder Versuch, über die Voraussetzung einer völlig form- und schrankenlosen Willkühr in Gott hinauszukommen, die Gefahr einer Erneuerung des augustinisch-thomistischen Determinismus mit sich brachte. Was sonst, als nackter Determinismus ist es, das in Definitionen des Willens, wie die bekannte Calovische: *Voluntas Dei est, qua Deus tendit in bonum ab intellectu cognitum,* zum Vorschein kommt? Ihr, dieser

Gefahr, ist unter andern auch die Leibnitz-Wolffische Schule unterlegen, welche durch ihre deterministischen Kategorien Oetinger den Anlass zu jenen trefflichen Ausführungen gegeben hat, von denen man, wenn erst die richtige Schätzung dieses Mannes vollends wird durchgedrungen sein, den Anfang einer ächt speculativen Theorie des göttlichen Willens datiren wird. Wenn nämlich der Gegensatz gegen die Leibnitz'sche *ratio sufficiens* in den göttlichen Willensthaten im Allgemeinen zwar ganz der entsprechende ist, wie der des Scotus gegen die thomistische Theorie: so bleibt doch Oetinger nicht eben so, wie in der Hauptsache Scotus allerdings, bei der Verneinung stehen. „Lavater sieht Alles, was nicht präformirt gedacht werden kann, als willkührlich an, da doch das Willkührliche und aus dem Wesen Folgende von Gott in einander gerichtet war: sonst könnte Satan Gott *in nexu* völlig ins Spiel sehen" (Auberlen, S. 498). — „*Neque enim putandum est, πρόθεσιν ex beneplacito emergentem* (*beneplacitum* ist bei Oetinger der solenne Ausdruck für den in der Weise, wie sie hier von ihm bezeichnet wird, motivirten Willensentschluss) *nullas habere rationes objectivas vel impulsivas. Habet omnino, sed tales, quae cum nostris optimi ideis* (dem Leibnitz'schen von vorn herein fertigen Begriffe der „besten Welt"), *cum nostro sapientiae modulo nullatenus conveniunt.* Freilich heisst es im Nachfolgenden: *Rationes objectivae sufficientes coincidunt cum ipsa efficientia Dei, et hoc est proprie beneplacitum.* Dies könnte auf die scotistische Autonomie des Willens zurückzukommen scheinen. Aber man braucht nur weiter zu lesen, um gewahr zu werden, dass nichtsdestoweniger unter jenen *rationes* etwas sehr Reales, dem eigentlichen *beneplacitum* des Willens Vorausgesetztes und als Materie Dienendes verstanden wird. *Haec causa impulsiva Deum movens absoluta sunt ipsae vires Dei, libere* (Oetinger hat sagen wollen: *sponte*, er hat den richtigen Ausdruck nur nicht finden können), *non necessario a Deo prodeuntes. Non movent primo, dein agunt; sed quia agunt, Deum movent, et quia movent, agunt. Semper sunt in actu sine exemplo rerum creatarum* (also keine „Vorbilder" im Sinne des platonischen Dogmatismus), *quia sunt ipsa vita Dei, rebus communicata, in serie causarum principatum tenens.*" — Man möge mit dieser trefflichen Stelle der *Theologia ex idea vitae deducta* (a. a. O. S. 494. 496) eine Reihe anderer vergleichen, in denen Oetinger von dem göttlichen Willen und seinem durch das Wirken der Kräfte motivirten, nicht necessitirten Beneplacitum handelt (— dieser Unterscheidung hätte sich Oetinger mit ungleich grösserem Recht bedienen können, als Leibnitz, bei welchem sie eine blosse Velleität bleibt); und man wird gewahr werden, wie Oetinger den Punct getroffen hat, auf den es beim Verständniss der vernunftmässigen Freiheit des göttlichen Willens wesentlich ankommt. Auch im Ausdruck zur vollen Präcision zu gelangen, ist er hauptsächlich nur durch den Mangel einer ganz deutlichen Einsicht in das Wesen jener, den Kräften der göttlichen Natur und dem freien Willen der Gottheit vorauszusetzenden

Vernunftnothwendigkeit gehindert worden, die zu erkennen seine immer doch mehr theosophisch intuitive, als streng speculative Betrachtung allerdings nicht hat ausreichen wollen.

472. Wie ausdrücklich wir aber nach dem Allen den wählenden und beschliessenden Willen in seiner Wirklichkeit sowohl von der göttlichen Vernunft, als auch von dem göttlichen Gemüth unterscheiden müssen: nie jedoch wird uns dieser actuale Wille als etwas von den Thaten seiner Wahl und Entschliessung äusserlich Unterschiedenes gelten dürfen. Er giebt oder er nimmt sich seine thatsächliche Wirklichkeit eben durch diese seine Thaten in der göttlichen Natur. Die Natur, die Zeugungen des göttlichen Gemüthes werden, so zu sagen, zu seinem Leibe, indem sie durch ihn den organischen Zusammenhang gewinnen, von dem der ihnen nachfolgende Wille ganz eben so, wie der vorangehende durch das allgemeine Wesen der Natur, getragen wird. So ist der Wille, indem er die innergöttliche Natur in der Unendlichkeit ihrer Gebilde zu seinem Gegenstande hat, zugleich sein eigener Gegenstand. Er will sich selbst, indem er in der Natur ein Bestimmtes will, und damit der Natur die Form ihrer Formen, das heisst (§. 455) ihren Charakter giebt; und dieses nothwendige Wollen seiner selbst ist nicht ein von dem freien Wollen der Naturformen thatsächlich unterschiedenes. Es ist nicht mehr und nicht weniger, als das eigene, reale oder actuale D a s e i n, die in die allgemeinen Daseinsformen der Zeit und des Raumes heraustretende W i r k l i c h k e i t des Willens.

Der Wille so wenig, wie die Vernunft und das Gemüth, ist eine Kraft oder ein Vermögen (*potentia*) im Sinne der gewöhnlichen Psychologie (§. 468). Vielmehr, er hat s e i n Vermögen, s e i n e *δύναμις* in dem Gemüthe, so wie das Gemüth die seinige in der Vernunft, die Vernunft die ihrige in der reinen Idee hat, die ihr inwohnt. „Der Wille findet sich, schwängert sich in der Imagination. Er selber, ohne Imagination, ist so dünne, als ein Nichts. Er ist die reine Freiheit; mit der Imagination erfüllt, das reine Licht. — Der Freiheit Wille beschattet sich selbst mit der Begierde Wesen, denn die Begierde macht Wesen und nicht der Wille.“ Diese Worte Böhme's, welche zwar einige Kategorien einführen, die wir im Obigen noch nicht gebraucht haben, anderer in anderem Sinne sich bedienen, als wir es gethan, drücken demungeachtet auf die schlagendste und prägnanteste Weise die Einsicht aus, die wir der unzureichenden psychologischen Vorstellung von dem Willen als einer besonderen, real von den Kräften der Intelligenz unterschiedenen Seelenkraft, aber eben so sehr auch dem einseitigen Idealismus z. B. der Fichte'schen und der Hegel'schen

Willenstheorie entgegenstellen müssen. Mit ihnen kann, ausser vielen ähnlichen bei Böhme selbst, auch eine ausführliche Stelle Oetingers über die Natur des Willens (Auberlen, S. 212) verglichen werden. Der Wille, an sich ein Nichts, oder, was gleichviel, die reine inhaltlose Freiheit, welche zu ihrem Inhalt nur die leere, formale Möglichkeit als solche, aber nichts Wirkliches hat, und in dieser ihrer Inhalt- oder Naturlosigkeit auch von Böhme dem (sohnlosen) „Vater" gleichgesetzt wird: dieser leere, abstracte Wille des Urwesens oder Ursubjectes wird zu einem Etwas durch seine „Selbstbeschattung" oder „Schwängerung" mit der Natur; er, der von dem ewigen „Urgrund" oder „Ungrund" ausgehende, muss in der innergöttlichen Natur eine „Stätte," eine Stätte seiner „Fasslichkeit" gewinnen. Wird in dieser Wendung, abgesehen von den Worten „Wille" und „Freiheit," eigentlich noch nichts Anderes ausgedrückt, als jener erste Process der Zeugung oder der Naturwerdung, den wir im gegenwärtigen Zusammenhange hinter uns haben: so ist sie doch in sofern hier an ihrem Platze, als nur durch die Einsicht, wie jener Process sich in der Genesis des Willens, ja in jeder einzelnen Willensthat, wiederholt und steigert, das doppelte von uns gerügte Misverständniss über die Natur des Willens überwunden werden kann. Das Vermögen des Willens, nur als Vermögen gedacht, fällt zusammen mit dem Vermögen der reinen Vernunft, das heisst, mit jenem Nichts der reinen Idee, welches die Vernunft selbst ist, sobald es eben nur als Vermögen, nicht als Actus des Selbstbewusstseins gedacht wird. Sehr mit Recht richtet daher schon Athanasius an die Arianer die Frage (*c. Ar.* II, 2): *εἰ τοίνυν τὸ πρότερον, ὅπερ ἐστὶ κατὰ φύσιν, οὐχ ὑπῆρξε, πῶς τὸ δεύτερον, ὅπερ ἐστὶ κατὰ βούλησιν, γένοιτ᾽ ἄν.* Es bedarf zur Actualisirung des Willens eines ganz analogen Hergangs, wie dort zur Actualisirung der Vernunft; nur dass hier das, was dort erst entstehen soll, schon vorgefunden wird, die wirkliche Vernunft zugleich mit der wirklichen Natur; der Wille findet schon ein *formans* und ein *formatum* vor, und schwebt über beiden als *spiritus rector formae* (Albert d. Gr. bei Neander K. G. V, S. 903). Von selbst bot sich also hier jenes Bild einer Schwängerung der Natur durch den vernünftigen Willen, oder wie Böhme es zwar paradoxer, aber eben darum vielleicht besser ausdrückt, einer Selbstschwängerung, einer Selbstbeschattung des bis dahin noch nicht als Wille daseienden Willens durch die Natur oder die Imagination des göttlichen Gemüthes dar. Das Erzeugniss dieser Schwängerung ist eine gesteigerte Natur, die Natur des Willens, der daseiende Wille als solcher. Es ist, mit anderen Worten, jene teleologische Ordnung, jene organische Gliederung oder gleichsam Leiblichkeit der innergöttlichen Natur, die wir bereits oben (§. 469) als das Werk des freien Willens der Gottheit kennen lernten, jetzt aber eben so sehr, in Folge dieser *περιχώρησις* der innergöttlichen Thätigkeiten, als den Grund und Träger, als die reale Seite des Willens selbst kennen lernen. Das grosse Wort Oetingers: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes,"

gewinnt hiemit eine Bedeutung, wie für das creatürliche, so auch für das eigene Dasein der Gottheit, indem es sich mit dem Ausspruche Tertullians (*c. Prax.* 8) begegnet: *Sermo spiritu structus est, et ut ita dixerim, Sermonis corpus est Spiritus*).

Die kirchlichen Dogmatiker haben seit Duns Scotus (vergl. die von Ritter VIII, S. 391 angeführten Stellen; doch findet sich den Worten nach diese Unterscheidung auch schon bei Thomas, *Summ. c. gent.* I, 82) in Gott einen doppelten Willen unterschieden, einen nothwendigen und einen freien; als der erste galt der Wille, mit welchem Gott sich selbst, als der andere, mit dem er die Geschöpfe will. Ich gedenke dieser Unterscheidung hier, obgleich sie von jenen Dogmatikern auf die äussere Schöpfung bezogen wird, von der hier nicht die Rede ist, weil auch schon in derjenigen Willensthätigkeit, die zum eigenen Dasein Gottes gehört, und ohne die Gott nicht Gott wäre, diese doppelte Beziehung zu unterscheiden ist, die Beziehung auf das einheitliche Dasein des göttlichen Selbst, und auf das Dasein der besonderen Naturgestalten, der Erzeugnisse des göttlichen Gemüthes. Allerdings, Gott will, wie er das Einzelne und Besondere, wie er die Natur in ihm und die Schöpfung ausser ihm will, auch sich selbst; solches Wollen seiner selbst gehört wesentlich zu seinem Sein. Dieser Satz hat in unserem Zusammenhange und für unsern Standpunct eine ganz andere Wahrheit, als er für den Standpunct der kirchlichen Dogmatik haben kann. Denn auf letzterem wird, da Gott auch seiner Wirklichkeit nach als das nothwendige Wesen gefasst worden ist, dieses unfreie Wollen seiner selbst zu einer leeren Form, deren Ausdruck man nur in sofern gelten zu lassen geneigt sein kann, als sich darin die unfreiwillige Anerkennung der über das gesammte Dasein Gottes übergreifenden Bedeutung des Willens kund giebt. In Wahrheit aber ist dieser auf das eigene, einheitliche Dasein Gottes gerichtete Wille ein ganz eben so freier, nicht nur wie der auf die innere Teleologie der göttlichen Natur gerichtete, welcher auf dem Standpuncte der kirchlichen Dogmatik noch gar nicht von dem nothwendigen unterschieden wird, sondern auch wie jener, der allerdings davon unterschieden wird, der Wille der Schöpfung. Denn, und dies ist es, worauf es wesentlich ankommt: zwar nicht durch diesen letzteren, wohl aber durch jenen mittleren, von uns im Obigen als Ursitz der Freiheit erkannten Willen, vermittelt sich der Wille, durch den Gott sich selbst will. Gott will sich selbst nicht als das Abstractum des reinen Selbstbewusstseins, — auch dieses Abstractum ist zwar, wie wir im Obigen gezeigt, nicht ohne Spontaneität, aber die Willensfreiheit hat nichts damit zu thun, — sondern als den lebendigen Inbegriff der Bestimmtheiten seiner Natur, als den Zweck der Zwecke, als die Form der Formen, kurz als einheitlichen Charakter dessen Signatur recht eigentlich der göttlichen Natur durch den Willen aufgeprägt wird. Er will sich mit Freiheit, mit der selbstbewussten Freiheit, in welcher sich zwar eine Nothwendigkeit verbirgt, aber nur dieselbe und keine andere Nothwendigkeit, die auch dem

Willen des Besonderen und Einzelnen in und ausser Gott inwohnt; und auch von diesem Willen, mit dem Gott sich selbst will, kann und muss gesagt werden, dass er auch nicht sein und auch ein anderer sein könnte, so gewiss, wie dies von dem Charakter, der aus ihm hervorgeht, gesagt werden muss. — Eine andere Unterscheidung, welche namentlich in der Schule der lutherischen Dogmatik gemacht zu werden pflegte, ist die in einen vorangehenden und einen nachfolgenden Willen (*voluntas antecedens* und *consequens*). Sie war dort aufgestellt im Interesse der Lehre von der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens und von der Besonderheit des Rathschlusses, den Gott nach Maassgabe seiner vorausschauenden Erkenntniss der freien Handlungen der Menschen über ihre Seligkeit und Verdammniss fasst. Wir auf unserem Standpunct können uns ihrer bedienen, um ganz im Allgemeinen und unabhängig von aller besonderen Beziehung auf Creatürliches im engeren Sinne den Gegensatz zwischen dem Vor und Nach in dem Inhalte der göttlichen Willensentschlüsse dadurch auszudrücken, welcher eine reale Bedeutung gewinnt durch die Nothwendigkeit, ihre thatsächlichen Erfolge in allmäligem Fortschritt den Kräften der göttlichen Natur abzugewinnen, über die der Wille zwar Herr, aber keineswegs dergestalt unumschränkter Herr ist, dass ihm nur eine sclavische Unterwürfigkeit dieser Kräfte gegenüberstände.

473. So, wie im Vorstehenden, muss der Begriff des Willens, des freien Willens der Gottheit gefasst werden, um es begreiflich zu finden, wie es die theologische Speculation eines Aurelius Augustinus und der kirchlichen Schule, die ihm in seiner Auffassung des Trinitätsbegriffs gefolgt ist (§. 406), hat wagen können, in ihm die allgemeine, metaphysisch-theologische Bedeutung des dritten Gliedes der göttlichen Dreieinigkeit zu erkennen. Zwar ist von dieser Deutung einzugestehen, dass sie dem eigenen Bewusstsein der Kreise, in denen sich die Trinitätslehre zuerst gebildet hat, fremd ist, nicht allein dem apostolischen, der in urchristlicher Zeit die Offenbarungstrinität (§. 391), sondern auch dem kirchlichen, der in den Versammlungen des vierten Jahrhunderts die Wesenstrinität festgestellt hat (§. 402 f.). Aber sie ist nichtsdestoweniger eine wahre. Sie ist es in dem eben so historisch als philosophisch begründeten Zusammenhange, den wir in Bezug auf die Trinitätslehre überhaupt und auf alle ihre einzelnen Glieder oben im Allgemeinen bezeichnet haben (§. 394 ff.).

474. Wie die immanent trinitarische Fassung des zweiten Gliedes der Dreieinigkeit auf organische Weise aus dem biblischen Begriffe der Zeugung, der Zeugung des Sohnes durch den Vater entstanden ist (§. 438. §. 454 f.): so ist die entsprechende Fassung des dritten Gliedes aus der nicht minder biblischen und urchristlichen Anschauung

von dem Ausgange oder von der Sendung des heiligen Geistes, des Parakleten, vom Vater durch den Sohn zu seinen Gläubigen hervorgegangen. Sie hat ihre geschichtliche Wurzel in dieser Anschauung, und sie ist mit organischer Stetigkeit aus ihr entsprossen, obgleich der Begriff dieses Ausgangs, dieser Sendung, nicht auf gleiche Weise, wie jener der Zeugung, bereits von der Schriftlehre selbst an die Stelle des vorweltlichen inneren Lebens der Gottheit hinaufgerückt worden ist, die er zugleich mit dem Begriffe der Zeugung in der Kirchenlehre behauptet.

Der Ausdruck *procedere, ἐκπορεύεσθαι,* den sie vom heiligen Geiste, dem persönlichen hypostatischen sowohl, als auch dem als *donum, munus* den gläubigen Creaturen mitgetheilten braucht, hat die Kirche bekanntlich aus Joh. 15, 26 entnommen. Wie er an jener Stelle als Apposition zu dem von Jesus verheissenen *πέμπειν* des *παράκλητος* in Parenthese steht, hat er allerdings das Ansehen eines schon zur Zeit der Abfassung oder der Redaction der johanneischen Evangelienschrift festgestellten Terminus; und es ist nicht undenkbar, dass er als ein solcher zwischen die ächten (d. h. die vom Apostel selbst aufgezeichneten, wenn auch nicht genau so von Christus gesprochenen) Reden eingeschoben worden sei. Aber gesetzt, dies wäre so, gesetzt selbst, was wir doch nach unserer Kenntniss des ältesten Entwickelungsganges der Kirchenlehre nicht als wahrscheinlich betrachten können, es wäre schon zu jener Zeit ein ontologischer Sinn, dem Sinne der späteren Kirchenlehre verwandt, in ihn hineingelegt worden: so würde er mit diesem Sinne in dem sonstigen Zusammenhange der neutestamentlichen Lehre so einsam stehen, dass mit nichten daraus die Berechtigung erwüchse, ihn, diesen Sinn, gleich dem Begriffe der vorweltlichen Zeugung in Gott, als ein unmittelbares Moment des neutestamentlichen Offenbarungsbewusstseins selbst anzusehen. Die neutestamentliche Offenbarungslehre als solche, wie wir sie vor Allem aus den Reden des johanneischen Christus über die Sendung des Parakleten, demnächst aber auch aus einigen Worten des synoptischen Christus (§. 390) und aus den vielfach nüancirten Anschauungen der Apostel und Apostelschüler über die ihnen zu Theil gewordene Geistesgabe zusammenzustellen haben, führt nicht zu dem ontologischen, nur zu dem ökonomischen Begriffe der Geistesoffenbarung. Dass die Gottheit des Geistes im strengen Sinne nicht aus der Bibel zu erweisen sei: dies haben schon alte Kirchenlehrer eingestanden, und in Folge dessen es vorgezogen, sie aus einer besonderen, der Kirche zu Theil gewordenen Offenbarung abzuleiten (Ullmann, Gregor v. Nazianz, S. 305). Aber es ist nicht unbeachtet zu lassen, dass auch in dem ökonomischen Begriffe des heiligen Geistes, auf dessen Entwickelung näher einzugehen hier der Ort noch nicht ist, dieses Doppelte liegt: einerseits das Bedingtsein jeder Geisteswirkung als solcher, durch die vorangehende

Offenbarung des Sohnes, anderseits ihre Selbstständigkeit, sofern sie in jener Offenbarung doch nicht ohne Weiteres inbegriffen oder auf mechanische Weise durch sie verursacht ist. Nicht minder zu beachten ist, dass die Apostel und Apostelschüler, die Gläubigen des Neuen Testaments, ihre persönliche Betheiligung an dem Werke der göttlichen Offenbarung, die ethische Umgestaltung, die in ihrer Seele erfolgen musste, um solche Betheiligung zu ermöglichen, nicht dem Sohne, sondern dem Geiste zuschreiben. Dies Alles bezeichnet den Begriff des heiligen Geistes und seiner Sendung, seiner Ausgiessung oder Aushauchung, als ein integrirendes Moment des grossen Gesammtprocesses der Gottesoffenbarung für das Bewusstsein selbst, welches noch innerhalb dieses Processes, obgleich an seinem Schlusse steht, und erklärt die Aufnahme dieses Begriffs in die Formel, welche für jenes Bewusstsein in die Stelle des vollständigen Gottesnamens eintreten sollte (§. 391). Mit dieser Erklärung aber ist zugleich die Nöthigung erklärt, welche das kirchliche Bewusstsein empfand, ihn, diesen Begriff, in die Reihe der theologischen Voraussetzungen zu stellen, deren Erklärung durch eine hinter die Unmittelbarkeit des Glaubensbewusstseins zurückgehende Speculation zur Aufgabe für die Lehrentwickelung der kirchlichen Schule geworden ist (§. 396 f.).

475. Nicht eher, als nachdem für das Bewusstsein der Kirche und ihrer Schule der Satz festgestellt war, dass der Geist, dessen Offenbarung bereits in der Schrift als ebenbürtig der Offenbarung des Sohnes behandelt wird, auch im innern Wesen der Gottheit eine Stelle neben dem Vater und dem Sohne als ein Beiden Gleicher behaupten muss, — nicht eher hat die Schule es unternehmen können, durch theologische Speculation sich über die Bedeutung zu verständigen, welche dem Begriffe des heiligen Geistes an dieser Stelle zukommt. Einmal unternommen aber konnte solche Deutung nicht anders ausfallen, als so, wie es die Folgerichtigkeit des Zusammenhanges verlangt, in welchen die speculative Theologie der Kirche zu jener Zeit bereits die zwei ersten Glieder des Trinitätsbegriffs hineingearbeitet hatte. Und so tritt denn in dem Systeme des Augustinus der Begriff des Willens als speculative Deutung für den dogmatischen Begriff der trinitarischen Persönlichkeit des Geistes auf, indem er sich einfach nur für die logische Consequenz aus der nicht von Augustinus neu erfundenen, sondern der schon bestehenden Theologie entnommenen Deutung der zwei andern Persönlichkeiten giebt. Er tritt auf in derselben indirecten Gestalt, wie diese, als eine anthropologische Analogie, und er verdeckt durch diese zwar freiere, aber auch unsichere Haltung die Incongruenzen, von denen das Verhältniss dieser Deutung einerseits zu den allgemeinen Voraussetzungen

der kirchlichen Theologie, anderseits zu der eigentlichen, von ihr, dieser Theologie, nur unvollständig erkannten Wahrheit des Begriffs, den sie anstrebt, immer noch sehr fühlbar gedrückt bleibt.

Wie in dem biblischen Begriffe des „himmlischen Vaters," des „Vaters unsers Herrn Jesus Christus" trotz seines strengen Monismus die ganze Dreieinigkeit steckt, obgleich er nach trinitarischer Terminologie nur das erste Glied der Dreieinigkeit ausdrückt (§. 424): auf entsprechende Weise stecken in dem speculativen Theologumenon von dem göttlichen Logos, der, selbst ein Gott, von Anfang an bei Gott war und durch den alle Dinge geschaffen sind, die zwei letzten der Dreieinigkeit. Dieses Theologumenon, wie es die Summe der speculativen Elemente war, die aus dem vorchristlichen Alexandrinismus in das Offenbarungsbewusstsein des Apostelkreises Eingang gefunden haben (§. 184 f.), ist auch in der kirchlichen Speculation der ersten vier Jahrhunderte des Alpha und des Omega der eigentlich speculativen Gotteserkenntniss geblieben. Nur die ausserkirchliche Gnosis ist in ihren wildphantastischen Intuitionen darüber hinausgegangen. Sie hat einige kühne Lichtblicke auch in die Gedankenregion geworfen, die uns hier beschäftigt; so z. B. wenn die Valentinianer dem *Βυθός* neben der *Ἔννοια* auch die *Θέλησις* zur Gattin gaben; worin allerdings schon die augustinische Trias von *Memoria, Intelligentia* und *Voluntas* vorgebildet ist. In der rechtgläubigen Schule aber hat an der Aufnahme eines dritten Gliedes in den durch die Voraussetzung der Immanenz des Logos dualistisch gegliederten Gottesbegriff bis auf Augustinus die eigentliche Speculation so gut wie keinen Antheil (§. 402). Der Ausdruck, dass er ein Wille des Vaters sei, wird bei Origenes gelegentlich auch vom Sohne gebraucht; desgleichen bei Athanasius, Gregor von Nyssa, Cyrill, Hilarius und Anderen. Im Allgemeinen gilt in der voraugustinischen Theologie der Grundsatz: wie sich der Sohn zum Vater verhält, so verhält sich zum Sohne der Geist (vergl. z. B. die Aussprüche des Athanasius bei Baur, Geschichte der Dreieinigkeitslehre I, S. 510 f.), und sie war somit nahe genug daran, den Geist mit Numenius, als Enkel des Vaters, auch wohl als Bruder des Logos (der dann aufhören würde, der *μονογενής* zu sein) erscheinen zu lassen; auch ist dies oft genug von den Gegnern ihr vorgeworfen worden. Der Anschluss an die neoplatonische Lehre von der Weltseele als dritter göttlicher Hypostase war durch eine so äusserliche Auffsasungsweise um so näher gelegt. Dabei ward jedoch das Bedürfniss einer anderen Deutung wach und rege erhalten durch das Axiom, dass, wie der Sohn als das Princip des Anfangs (*τὸ δημιουργικόν*), so der Geist als das Princip des Abschlusses oder der Vollendung der Welt (*τὸ τελειωτικόν*) zu fassen sei. So namentlich die Kappadocischen Kirchenlehrer (vergl. Baur a. a. O. S. 515). Sie haben dieses Axiom nicht als ein Ergebniss selbstthätiger Speculation gewonnen, aber sie haben es aus lebendiger Anschauung des Schriftinhalts gezogen; und

so ward denn durch die Schrift das annoch zu lösende Problem so lange immer auf's Neue wieder zum Bewusstsein gebracht, bis das Wort gefunden war, in welchem die wahre Lösung des Problems enthalten ist. (*Ut enim nos exerceret sermo divinus, non res in promtu sitas, sed in abdito scrutandas et ex abdito eruendas majore studio fecit inquiri. Aug. Trin.* XV, 27). Dass bis auf Augustinus dieses Wort, so nahe es auch der kühn vordringenden trinitarischen Speculation jener Kirchenlehrer zu liegen scheint, die in das Wesen des göttlichen Logos so tiefe Blicke gethan hatten, doch nicht gefunden worden ist: davon trägt wesentlich die mangelhafte speculative Einsicht in die allgemeine metaphysische Natur des Willens die Schuld. Eben dieser Mangel hatte auch im Gebiet theologischer Anthropologie und Soteriologie jene Irrungen zur Folge, welche man sonst schon als einen Pelagianismus vor Pelagius bezeichnet hat; so sehr sich auch immer die kirchliche Orthodoxie dagegen gesträubt hat, die voraugustinische Kirche in diesen Irrungen befangen zu erkennen. — Es ist in diesem Sinne kein Zufall, dass derselbe Kirchenlehrer, durch den die antipelagianische Richtung der kirchlichen Rechtgläubigkeit festgestellt ist, von Allen zuerst den Begriff des göttlichen Willens zur speculativen Deutung des dritten Gliedes der Dreieinigkeit herbeigezogen hat.

476. Wenn nun Augustinus, eingehend in jenen Standpunct speculativer Trinitätslehre, den er von seinen Vorgängern überkommen hatte, es wagte, den Begriff des heiligen Geistes für einen und denselben mit dem Begriffe des göttlichen Willens zu erklären: so ist zur Erklärung der Möglichkeit solches Wagnisses folgender Umstand nicht zu übersehen. Es ist der Begriff des Willens nicht in leerer metaphysischer Allgemeinheit, von dem er dies aussagt, sondern es ist der Begriff des göttlichen Willens, so wie er, erfüllt mit einem bestimmten Inhalt, durch freie Ergreifung desselben und thatkräftige Ausprägung im Elemente der göttlichen Natur sich selbst erst die lebendige Wirklichkeit gegeben hat, die ihn zu einem Gegenstand wie für sein eigenes Selbstbewusstsein, so auch für die religiöse Erfahrung der vernünftigen Geschöpfe macht, denen er sich offenbaren will (§. 472). Augustinus und nach ihm alle seine Nachfolger im Mittelalter und in den neueren Jahrhunderten haben diesen Inhalt, den Anschauungen gemäss, welche darüber die göttliche Offenbarung des Alten und vornehmlich des Neuen Testaments gewährt, mit dem Namen der Liebe, der göttlichen Liebe bezeichnet. Es ist demnach der göttliche Wille ausdrücklich in der Bedeutung eines Willens der Liebe, was sie im Wesen der Gottheit selbst las drittes, gleich den übrigen persönliches Hauptmoment dieses

Wesens, und als den darin wurzelnden Grund der Offenbarungen erkennen, welche die Schrift dem Geiste, dem heiligen, zuschreibt.

477. An den Ausspruch des Apostels Johannes (1 Joh. 4, 18), dass Gott die Liebe ist, anknüpfend, führt Augustinus durch eine speculative Entwickelung des Begriffs der Liebe den ausführlichen Beweis, dass die Liebe, die Liebe seiner selbst und die darin inbegriffene Liebe der Creaturen, in Gott als ein ganz eben so substantielles Moment, wie die Erkenntniss seiner selbst und der Creaturen, zu denken ist. Dass diese Liebe wesentlich ein Wollen seiner selbst und der Creaturen ist, gilt ihm dabei als selbstverständliche Voraussetzung. Derselbe Apostel, indem er die Liebe, in der wir auf wesenhafte Weise mit Gott geeinigt sind, aus dem Geschenke des Geistes ableiten zu wollen scheint (ebendas. V. 13), bietet ihm den Ausgangspunct für den Versuch eines biblischen Nachweises, dass der wesenhafte Gehalt der von Gott durch Christus an die Gläubigen erfolgten Geistesmittheilung kein anderer ist, als die Liebe, welche den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen einigt, indem sie aus dem Willen des Menschen und dem Willen Gottes einen und denselben Willen macht. Und da ihm die hypostatische Bedeutung des heiligen Geistes als dritten Gliedes der göttlichen Dreieinigkeit bereits in Folge der anerkannten Kirchensatzungen feststeht: so findet es Augustinus solchergestalt auch schriftmässig gerechtfertigt, wenn er jenen Satz, dass Gott seinem eigensten Wesen nach ein Wille der Liebe ist, ohne damit in Abrede stellen zu wollen, dass er von dem ganzen Gotte gilt, doch in derselben Weise zunächst auf dieses dritte Glied bezieht, wie den Satz, dass Gott die Weisheit ist, zunächst auf das zweite Glied.

Dass die Lehre vom Geiste, diese dem Augustinus am meisten eigenthümlich angehörende Partie seiner speculativen Ausführung des Trinitätsbegriffs, zugleich der Punct ist, auf welchem einer biblischen Begründung derselben die meisten Schwierigkeiten entgegenstehen: dies ist dem Augustinus nicht entgangen, obwohl er diese Schwierigkeiten ohne Zweifel noch stärker empfunden haben würde, wenn er, minder befangen in den schon feststehenden Satzungen der Kirchenlehre, eine deutliche Erkenntniss davon gehabt hätte, wie ungleich weiter entfernt die unmittelbare Lehre der Schrift noch von einer ontologischen Fassung des dritten Gliedes der Dreieinigkeit ist, als von der des zweiten. Ungerecht aber wäre es, wenn man ihm vorwerfen wollte, seine Trinitätslehre entweder überhaupt, oder in dem angegebenen Puncte, ohne Rücksicht auf die Schrift entworfen und derselben erst hinterher, so gut es gehen wollte, angepasst zu haben. Vor diesem Vorwurf schützt

den Augustinus der Umstand, dass er sich, wie aus dem Gedankengange seiner Bücher über die Dreieinigkeit deutlich erhellt, in der Frage nach der Bedeutung des dritten Gliedes der Dreieinigkeit nicht von dem abstracten Begriffe des Willens auf den concreten des Liebewillens hat führen lassen, sondern umgekehrt, von dem aus lebendiger Erfahrung des Schriftinhalts gleich von vorn herein in seiner substantiellen Bedeutung und in seinem innigen Zusammenhange mit dem persönlichen Wesen Gottes gefassten Begriffe der Liebe zu dem des Willens. In diesem Sinne erörtert das achte Buch den Begriff der wesentlichen Liebe (*Caritas;* dieses Wort, wodurch Augustinus das griechische *ἀγάπη* ausdrückt, hält er für geeigneter, als *amor,* das Specifische der reinen Gottesliebe in Gott selbst und in den Menschen auszudrücken). Es erörtert ihn zwar in speculativer Weise, aber durchgehends auf biblischem Grund, und das neunte verzeichnet die allgemeinsten Umrisse des Trinitätsbegriffs durch die Worte: *mens, notitia sui* und *amor sui,* ehe noch vom zehnten an die abstract speculativ gehaltenen und von directer Anknüpfung an die Schriftlehre absehenden anthropologischen Analogien des Trinitätsbegriffs folgen. Der bestimmtere Versuch einer exegetischen Begründung wird, die Lehre vom heiligen Geist betreffend, allerdings erst im funfzehnten Buche, vom sieben und zwanzigsten Capitel an gemacht. Wie mangelhaft nun freilich auch dieser Versuch ausgefallen ist und nothwendig ausfallen musste, sofern man von ihm den directen Beweis verlangt, dass die biblischen Schriftsteller überall mit ausdrücklichem Bewusstsein unter dem *πνεῦμα τὸ ἅγιον* den dem Menschen sich in wesenhafter Weise mittheilenden göttlichen Liebewillen haben verstanden wissen wollen: so hat er doch das unstreitige Verdienst, nicht nur beziehungsweise die bestmögliche, sondern auch die in Wahrheit berechtigte Anknüpfung der speculativen Lehre von dem dritten Gliede der Dreieinigkeit an die Schriftlehre gefunden und nachgewiesen zu haben. Denn in Wahrheit bedarf es ja kaum noch des ausdrücklichen vom Apostel Paulus gesprochenen Wortes (Röm. 5, 5), welches mit gebührendem Nachdruck auch Augustinus hervorzuheben nicht unterlassen hat: dass die Liebe Gottes in unsern Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist, um zu erweisen, dass die Schrift unter jener den Gläubigen in Christus zu Theil gewordenen Gabe (*donum, munus*, nach dem auf Vorgang des Hilarius auch von Augustinus betonten Ausdruck), welche sie mit dem Namen des heiligen Geistes bezeichnet, im letzten, innersten Grunde nichts Anderes meinen kann, als den Willen der Liebe, mit welcher Gott sich selbst und seine Geschöpfe liebt.

478. Nur aus dem durch Augustinus festgestellten Satze, dass der heilige Geist als dritte Person der göttlichen Dreieinigkeit der göttliche Wille, der Wille der göttlichen Liebe ist, erklären sich einige wichtige Lehrsätze der abendländischen Kirche, welche seit Augustinus und durch ihn ausdrücklicher noch, als dieser, in

welchem sie ihren Grund haben, auch in die öffentlichen Bekenntnisse dieser Kirche übergegangen sind. Ich meine zuvörderst die nähere Bestimmung des Begriffes der dem Sohne in seinem Verhältniss zum Vater zukommenden Ebenbildlichkeit (§. 457). Von der älteren Kirche insbesondere des Morgenlandes nicht selten auch dem Geiste zugetheilt, sei es in seinem Verhältniss zum Sohne allein, oder zu Beiden, dem Vater und dem Sohne, ward dieses Prädicat erst jetzt ausschliesslich der zweiten Person des Trinitätsbegriffs zugesprochen, der dritten aber abgesprochen. — Ich meine ferner, im engen Zusammenhange damit, die berühmte Unterscheidungslehre der abendländischen Kirche von der morgenländischen, die Lehre, dass der Geist nicht vom Vater allein, sondern vom Vater und dem Sohne zugleich ausgeht.

479. Der verborgene Sinn dieser Lehre nämlich, die wenigstens in sofern, als sie zum ausdrücklichen Schiboleth für die lateinische, zum ausdrücklichen Gegenstand der Bekämpfung, was sie früher nicht war,*) für die griechische Kirche geworden ist, auch ihrerseits in dem Lehrbegriffe des Augustinus wurzelt, lässt sich in folgenden Ausdruck fassen. So gewiss der göttliche Willensgeist in gleicher Ursprünglichkeit, wie die Zeugungen des Logos, von der absoluten Idee, dem ewigen, ewig sich gleich bleibenden Urgrunde des göttlichen Selbst und Selbstbewusstseins ausgeht; so gewiss in der Ursprünglichkeit dieses seines Ausgangs aus dem Schoosse der unbedingten Nothwendigkeit seine eben so unbedingte Freiheit besteht: so gewiss kann dieser Ausgang doch nicht anders, als durch die ideale Gefühls- und Gestaltenwelt des Logos vermittelt sein. Denn der Wille ist, als Wille, wesentlich eine begrenzende, nur durch Begrenzung, nicht unmittelbar durch Erzeugung, gestaltende oder formgebende Macht. In seinem Begriffe liegt eben dies, dass der Inhalt oder Stoff, der seine Gestaltung von ihm erwartet, seinem unmittelbaren Bestand nach ihm gegeben ist oder vielmehr immer neu gegeben wird durch die lebendigen Gedanken, die ihren Ursprung aus derselben Quelle der reinen Idee, wie er selber, haben. Indem er aber so von dem Logos seinen Inhalt empfängt, so empfängt er von ihm in Wahrheit auch sein Dasein. Denn der Wille ist oder existirt nur in seiner Thätigkeit (§. 472), nur in der Thätigkeit, die ihm allein durch jenen ihren Stoff, auf den sie sich bezieht, ermöglicht ist.

*) So heisst es bei Origenes: *τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο*, und noch bei Athanasius ist von dem *λόγος τὸ πνεῦμα χορηγοῦν* die

Rede (*c. Ar.* I, 8). Der Widerspruch gegen die Lehre von dem Ausgange des Geistes von Sohn und Vater, die wir auch von Augustinus in den Büchern *de Trinitate* und auch sonst wiederholt, doch ohne den Nachdruck des ausdrücklichen Gegensatzes, vorgetragen finden, hatte für die morgenländische Kirche seinen nächsten Grund in dem Eifer des Kampfes gegen die Leugner der Gottheit des Geistes, indem man dieselbe durch das Gegentheil gefährdet meinte. Die exegetischen Gründe sind hier, wie bei den meisten andern dogmatischen Gegensätzen, den Parteien auf beiden Seiten nur Nebensache.

480. Darum also heisst es, dass der Geist ausgeht vom Vater und vom Sohne, und darum auch wird ihm von der abendländischen Kirche nicht, wie von einigen Lehrern der morgenländischen, der Charakter der Ebenbildlichkeit zugeschrieben, — der Ebenbildlichkeit, und, was in diesem Begriffe, wie wir gesehen haben, wesentlich inbegriffen ist, der Bildlichkeit schlechthin, der Urbildlichkeit. Derselbe nämlich kommt, richtig verstanden, nur dem göttlichen Sohne oder Logos zu, und zwar theils, wiefern er das Bewusstsein des Vaters sammt der in ihm enthaltenen Welt der absoluten Idee oder ewigen Wahrheit im Element der lebendigen Gedankenzeugung abbildet (§. 453), theils wiefern er dem so Abgebildeten im Abbilden selbst durch die Ursprünglichkeit der zeugenden Kraft die Fülle des anschaulichen Gehaltes, den Reichthum der Gestaltung ertheilt, wodurch erst dieses zur Gegenständlichkeit für sich selbst herausgearbeitete Bild des göttlichen Bewusstseins die Bedeutung eines Urbildes für alles geschöpfliche Dasein gewinnt (§. 448). Dabei aber blickt aus den tieferen Anschauungen der abendländischen Kirche zugleich die Einsicht hervor, dass eben dieser Charakter der Ur- und Ebenbildlichkeit in dem Sohne, wie er einerseits den Ausgang des Geistes bedingt, so nicht minder auch umgekehrt durch diesen Ausgang, und durch die Eigenschaft der Liebe bedingt ist, die in diesem seinem Ausgange der göttliche Wille annimmt. Denn da der Wille in seiner Wirksamkeit die innergöttliche Natur zu seinem Stoffe hat (§. 470), so folgt, dass, was aus den Zeugungen der Natur hervorgeht, die einheitliche Gesammtheit dieser Zeugungen, das Siegel des Willens an sich ausgeprägt tragen und in seinen Eigenschaften die Eigenschaften des Willens wiederspiegeln wird.

„Auf die Stelle Röm. 8, 29 gestützt, welche sie auf den heiligen Geist beziehen zu müssen meinten, hatten die ältern griechischen Kirchenlehrer den Begriff der Ebenbildlichkeit von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater in ganz gleicher Geltung auf das Verhältniss

des Geistes zum Sohne übertragen. Sie hatten, Athanasius an ihrer Spitze, den so gestellten Begriff als ein Hauptargument gegen arianische Pneumatomachie benutzt, und dem paulinischen Ausdrucke Eph. 1, 13. 4, 30, welcher den heiligen Geist als ein Siegel bezeichnet, wodurch ein Bild in den Gläubigen abgedrückt wird, eine ganz ähnliche Deutung gegeben, wie dem Worte χαρακτήρ Hebr. 1, 3. (S. die Stellen bei *Petav. de Theolog. Dogm. Tom.* II, *lib.* VII, *cap.* 7). Diese Ansichten, obgleich sie den lateinischen Lehrern nur willkommen sein konnten, insofern sie sich als Argument gegen das unterscheidende Dogma der spätern griechischen Kirche gebrauchen liessen, mussten doch ein Bedenken erregen, als man daran ging, das Verhältniss der dritten Person zu den zwei ersten genauer zu erörtern. Der Begriff der εἰκών, als specifisches Prädicat der dritten Person in ihrem Verhältnisse zur zweiten, eben so wie der zweiten im Verhältnisse zur ersten, hätte auf die Folgerung geführt, dass der Geist ganz eben so als gezeugt durch den Sohn, wie der Sohn durch den Vater, gefasst werden müsse. Diese Folgerung schien weder mit der Schrift, noch mit dem Sprachgebrauch der Kirche übereinzustimmen; sie ward von den morgenländischen und den abendländischen Kirchenlehrern einstimmig verworfen. Als Gegensatz zur *generatio* des Sohnes durch den Vater ward für den Ursprung des heiligen Geistes sei es aus dem Vater allein oder aus dem Vater und dem Sohne der Ausdruck *processio* gewählt, dem Augustinus, nach Hilarius, die Worte *datur, donatur* zur Seite stellte. Mit beiden Ausdrücken konnte die Bedeutung des Geistes als Ebenbild des Sohnes vereinbar scheinen, aber sie war nicht unmittelbar durch sie gefordert, wie nach der allgemein geltenden Ansicht, durch das Wort *generatio*, γέννησις. Aber der Ausdruck *processio* ist ein allgemeiner und unbestimmter, die *generatio* kann in ihm mit inbegriffen sein, wie denn die scholastische Theologie die Worte *procedere, processio* in der That so braucht. Von den Worten *datur, donatur* aber liegt es am Tage, dass sie zunächst nur die Mittheilung des Geistes an creatürliche Wesen bezeichnen, und auf den Ursprung der dritten Person in der Gottheit nur uneigentlicher Weise übertragen werden können. Die specifische Eigenthümlichkeit dieser dritten Person in ihrem Ursprunge aus den beiden ersten ist weder durch den einen noch durch den andern dieser Ausdrücke angegeben, und es war sonach nichts darüber entschieden, ob der Geist in der That als das Ebenbild des Sohnes, und doch nicht als von ihm gezeugt angesehen werden könne. — Ist nun diese Frage wirklich in der Kirche unentschieden geblieben? Wäre sie es, wäre vielleicht nicht einmal der Versuch gemacht worden sie zu entscheiden: so könnte dies nur in Folge einer schon damals erfolgten Erstarrung des Dogma geschehen sein, einer vollständigen Erlöschung des Interesses an seiner gedankenmässigen Fortbildung. Eine solche war zu der Zeit, wo es sich um diese Entscheidung handelte, in der griechischen Kirche allerdings, in der lateinischen aber noch keineswegs eingetreten; und so

sind es auch die Lateiner, welche sie schon damals, und auch nachher stets verneinend beantworteten (*Petav.* a. a. O. S. 388 f.). Ich glaube ein für das Verständniss der kirchlichen Entwickelungsgeschichte nicht unwichtiges Moment hervorzuheben, wenn ich darauf aufmerksam mache, wie eng dieses Problem mit dem, was beide Kirchen von einander abgetrennt hat, zusammenhängt. Die morgenländische Kirche, in welcher mit den drei kappadocischen Lehrern, den letzten, die sie den grossen Kirchenlehrern des Abendlandes an die Seite zu stellen hat, der productive Geist erloschen war, verschloss sich den Weg zur weitern Fortbildung durch ihr eigensinniges Beharren bei der Ausschliessung des Sohnes von der Theilnahme an dem Ausgang des Geistes; womit aber damals noch immer die Behauptung, dass der Geist das Ebenbild des Sohnes sei, verbunden ward. Oder vielmehr, sie gab eben durch diesen Eigensinn, durch das Nichteingehenwollen in die neue Sphäre philosophisch-religiöser Gedankenbildung, in welche unmittelbar nach den Kappadociern Augustinus das Dogma eingeführt hatte, den Beweis ihres Unvermögens, an dem weiteren Verlaufe des organischen Entwickelungsprocesses Theil zu nehmen. In diesem Processe nämlich ist der Satz, dass der Geist nicht blos vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgeht, als ein durchaus wesentliches Moment, als die unerlässliche Bedingung aller weitern Fortschritte sowohl im philosophischen, als auch im praktischen Verständnisse des christlichen Glaubensinhalts anzusehen. Zwar die Gründe, mit denen die lateinische Kirche dieses Dogma unterstützte, waren meist nur sehr äusserliche. Sie pflegten, wenn man mit der Berufung auf die Zeugnisse älterer, auch griechischer Kirchenlehrer fertig war, in der Hauptsache darauf hinauszukommen, dass zwischen Sohn und Geist doch ein Unterschied sein müsse, dieser Unterschied aber, bei der sonst zwischen den verschiedenen Hypostasen der Gottheit vorausgesetzten Wesensgleichheit, nur in dem Processe der Entstehung beider gesucht werden könne. Da nämlich zeige es sich, dass ein wirklicher Unterschied nur dann vorhanden sei, wenn der Geist nicht, wie der Sohn, nur vom Vater, sondern vom Vater und Sohne zugleich ausgehe. Auch Anselm von Canterbury, von dem ich nachher eine Stelle anführen werde, die auf eine tiefere Einsicht hinweist, kommt in seiner eigens diesem Gegenstand gewidmeten Schrift (*de processione Spir. S. c. Graecos epistola*), so viel ich habe finden können, nicht über ein ganz äusserliches, interesseloses Raisonnement hinaus. Indess, so äusserlich dieses Raisonnement auch gehalten ist, so berührt es doch in dieser Aeusserlichkeit selbst den Kern des Problems. Es ist nämlich vollkommen wahr, und der ursprünglichen Intention der Kirchenlehre eben so, wie dem biblischen Grunde derselben durchaus gemäss, dass der specifische Unterschied der göttlichen Hypostasen auf begriffliche Weise nur dann gefunden werden kann, wenn man in der Reihenfolge, welche durch die kirchliche Trinitätsformel gegeben ist, genetisch ihren Ursprung verfolgt; und es ist nicht minder wahr, dass, wenn man dies thut, man sich mit specula-

tiver Nothwendigkeit darauf hingeführt findet, die dritte ganz eben so aus der ersten und der zweiten, wie die zweite aus der ersten hervorgehend zu denken. Nur darf man freilich, wenn man die Wahrheit der Sache ergründen will, nicht bei dem abstracten Formalismus dieser Betrachtung stehen bleiben; nicht immer wiederholt nur darauf pochen, dass sich eben kein anderer Unterschied finden lasse, als die Duplicität der Principien des Ausgangs für den Geist, während für den Sohn das Princip ein einfaches ist. Aber auch die Kirche ist nicht bei diesem Formalismus stehen geblieben, wenigstens nicht in ihren durch tiefere Wissenschaftlichkeit ausgezeichneten, tonangebenden Vertretern, wenn auch freilich nicht sogleich Alles, was diese erkannt hatten, in die äusserlich geltenden Glaubensformeln übergehen konnte. Es ist anerkannt, dass Augustinus es ist, dessen Einflusse wir die von der abendländischen Kirche eingeschlagene Richtung in der Lehre von dem Ausgange des heiligen Geistes hauptsächlich zuzuschreiben haben. Seine Beweggründe scheinen mir von denen nicht ganz richtig gewürdigt zu werden, welche dabei die abstracte Consequenz der einmal angenommenen Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater in den Vorgrund stellen. Hätte diese Consequenz genügt, das Dogma festzustellen, so wäre es ohne Zweifel schon von Athanasius und dessen nächsten Nachfolgern festgestellt worden. Denn in ihrem fortgehenden Streit gegen die Arianer lag es ihnen weit näher, solche Consequenz zu ziehen, als dem Augustinus, bei dem das Interesse dieses Streits schon in den Hintergrund getreten war. Ueberhaupt aber war Augustinus nicht der Mann, der sich in seinem dogmatischen Denken durch formale Consequenzen beherrschen liess. Er ging überall auf den Kern der Sache los und scheute, wenn er von verschiedenen Seiten auf ungleichartige Ergebnisse gekommen war, auch scheinbare Inconsequenzen nicht, deren sich in seinem System eine gar nicht unbeträchtliche Anzahl aufweisen lässt. So ist denn auch, was ihn zu dem Ausspruch bestimmt hat, dass der Geist vom Vater und dem Sohne ausgeht, nichts Anderes, als die speculative Einsicht, die er sich über die Natur und Beschaffenheit dieses Ausgangs und über den Begriff der Hypostasen des göttlichen Wesens, welche ausgehen und von welchen ausgegangen wird, gebildet hatte. Schon in seiner Fassung der Geburt des Sohnes bethätigt sich diese Einsicht, wiewohl Augustinus dort eigentlich noch nichts Neues zu sagen, sondern das bereits von seinen Vorgängern Erkannte und Gesagte nur auf seinen einfachen Ausdruck zurückzuführen hatte. Obgleich nämlich schon von den Früheren die Geburt des Sohnes aus dem Vater auf seine Bedeutung als Logos, als Wort oder Weisheit des Vaters bezogen worden war: so war es doch vorzugsweise Augustinus, der diese Erzeugung ausdrücklich unter die Kategorie der Gedankenzeugung stellte, und den Unterschied dessen, was bei jener Erzeugung in Gott vorgeht, von dem Gedankenleben im Menschen dahin bestimmte, dass in dem Menschen die äussern Dinge als zeugende Potenzen mitwirken, während Gott für sich allein der Erzeuger seiner

Gedankenwelt ist. (*Omnis res, quamcunque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae. Aug. de Trin.* IX, 12.) Dem Augustinus aber ganz eigenthümlich ist die bestimmte Einsicht, dass, wenn die Vorstellung der Dreieinigkeit einen vernünftigen Sinn haben soll, der Ausgang des heiligen Geistes nicht wieder einen Process göttlicher Gedankenzeugung, sondern etwas Anderes bedeuten muss. Es ist bekannt, dass dieses Andere nach Augustinus der Begriff des Willens, oder näher des Willens der göttlichen Liebe ist, und es verdient die höchste Beachtung, dass in dieser Wendung der entscheidende Grund gegeben war für das Dogma, welches die abendländische Kirche von der morgenländischen abgetrennt hat. Wenn nämlich schon nach der popularen Fassung jenes augustinischen Begriffs, die in der Kirche sehr allgemein Platz ergriffen hat und das ganze Mittelalter hindurch mit Einschluss des Reformationszeitalters auf das Vielfachste wiederholt wird, der göttliche Geist als die wechselseitige Liebe zwischen Vater und Sohn, als jene Liebe, welche vom Vater und dem Sohne sowohl im activen als im passiven Sinne auf die Geschöpfe übergeht, nothwendig Beide, den Vater und den Sohn zur Voraussetzung hat und nur von Beiden gemeinschaftlich, nicht einseitig von einem unter ihnen ausgehen kann: so ergiebt sich das nämliche Resultat gründlicher noch aus der authentischen Fassung des Augustinus selbst, die freilich wegen ihres speculativen Charakters eine esoterische geblieben und zu allen Zeiten nur von Wenigen gewürdigt worden ist. Dort nämlich ist das Motiv dieser Fassung nicht die nahe liegende Erwägung, dass der Begriff der Liebe, abstract gefasst, eine Zweiheit voraussetzt, sondern es ist die concrete Einsicht in die metaphysischen Bedingungen des lebendigen, selbstbewussten Willens überhaupt, und des göttlichen Willens der Liebe eben als eines lebendigen, lebendig wirklichen. Um nämlich ein wirklicher und lebendiger zu sein, nicht ein abstracter, unwirklicher, muss der Wille jederzeit einen bestimmten Inhalt oder Gegenstand haben. Er bildet sich zwar selbst seinen Gegenstand, ja er selbst besteht eben darin, sich seinen Gegenstand zu bilden; aber dieser Gegenstand muss ihm als ein der Bildung, die nur vom Willen ausgehen kann, annoch gewärtiges Material zuvor in einem selbstbewussten Denken gegeben sein, und der Inhalt dieses Denkens ist eben so sehr als Ursprung des Willens zu fassen, wie die Allgemeinheit des selbstbewussten Ich, des vernünftigen Subjects es ist, in welchem der Wille seinen Sitz hat, oder dessen Wille er ist. Ist nun der göttliche Geist ein Wille der Liebe, die Gott zunächst zu seinem eigenen Wesen trägt, um dann dieses Wesen auch anderen Wesen, seinen Geschöpfen, mitzutheilen: so wird der Inhalt dieses Willens kein anderer sein können, als jener höchste Inbegriff der aus dem eigenen Wesen Gottes lebendig erzeugten Gedankenwelt, welcher, als das ewige Wort der Weisheit Gottes, der Abglanz oder das Ebenbild dieses Wesens ist. Dies nun eben ist

es, was die Kirchenlehre mit den Worten hat ausdrücken wollen: der göttliche Geist gehe nur durch den Sohn vom Vater aus, oder er gehe vom Vater und vom Sohne gemeinschaftlich aus. — Man wird leicht gewahr werden, in welchem Zusammenhange das Erörterte mit dem Begriffe der göttlichen Ebenbildlichkeit steht, zu dessen näherer Bestimmung das kirchliche Dogma nothwendig einen Weg auffinden musste, wenn seine Anwendung auf die zweite Hypostase in der Gottheit nicht eine gleichmässige Anwendung auf die dritte, und somit, da hier kein begrifflicher Grund des Aufhörens vorhanden gewesen wäre, ins Unendliche zur Folge haben sollte. Solche Bestimmung ist in der abendländischen Kirche eben dadurch gewonnen worden, dass ihr gegenüber eine Bestimmung für den Begriff der dritten Hypostasis gefunden ward, die, ohne das Prädicat der Ebenbildlichkeit auszuschliessen, dasselbe doch nicht als ihren specifischen Charakter, wie er solches für die zweite Hypostasis ist, erscheinen lässt. Dies sagt mit deutlichen Worten Anselm von Canterbury (*Monolog.* 8): *Verbum se prolem esse ejus, a quo est, evidentissime probat, promtam praeferendo Patris imaginem. At Amor aperte se prolem negat, quia, dum a Patre et Filio procedere intelligitur, non statim tam perspicuam exhibet se contemplanti ejus, a quo est, similitudinem, quamvis ipsum considerata ratio doceat omnino id ipsum esse, quod est Pater et Filius.*“

Ich habe es für angemessen erachtet, aus meiner Abhandlung: „Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Theolog. Studien und Krit. 1844, Bd. 2) mit wenigen Veränderungen die Stelle auszuziehen (S. 938 f.), welche zum erstenmal, so viel mir bekannt, in der theologischen Literatur, den Versuch gemacht hat, das Dogma, durch welches sich die abendländische Kirche von der morgenländischen abgetrennt hat, auf seinen tiefer liegenden Grund zurückzuführen. Einige kritische und historische Bemerkungen, die ich hier übergehe, sind dort (S. 946 f.) noch in einer Anmerkung beigefügt. — Es wäre in der That eine sonderbare Anomalie in der kirchlichen Entwickelungsgeschichte, wenn eine so wichtige Thatsache, wie jene Kirchentrennung, in dogmatischer Beziehung auf eine zufällige und gleichgiltige Abweichung hinauskommen sollte. Die Abweichung hat aber ihren Sitz, wie man ausdrücklich zu bemerken nicht unterlassen sollte, durchaus nur in der Lehre von der Wesenstrinität. Es handelt sich einzig von der *spiratio* als ewigem *actus personalis.* Dass in dem Processe der Offenbarungstrinität der Geist zugleich von dem Sohne und dem Vater ausgesandt werde: darüber sind bereits seit dem Streit zwischen Cyrill und Theodoret die Griechen mit den Lateinern einig (vergl. *Buddeus Institut. Theol. dogm. p.* 289 f.). — Hinzuzufügen zu dem Gesagten finde ich noch, dass mit der augustinischen Fassung auch erst der von den griechischen Kirchenlehrern bereits aufgestellte Begriff der *περιχώρησις* zu seiner Wahrheit gelangt ist und eine inhaltvolle Bedeutung gewonnen hat. Augustinus hat ein sehr klares Bewusstsein darüber, wie das Bestimmtwerden der *Intelligentia* und der *Voluntas* durch

einander ein gegenseitiges ist. Er will die *Intelligentia* ausdrücklich nur in sofern *Verbum* genannt wissen, als der Wille in ihr gleichsam zur Ruhe gekommen ist und ihr sein Gepräge, das Gepräge, was fortan an ihr als der Charakter der Gottheit erscheint, aufgeprägt hat (*de Trin.* IX, 15). Die Ausdrücke, deren er sich bedient, um dieses Verhältniss zu verdeutlichen, sind kühn und paradox; sie erinnern durch ihre Kühnheit hin und wieder an die Wendungen der älteren, noch nicht streng formulirten und daher öfters zur Häresie hinüberschwankenden Lehre, die den heiligen Geist Mutterstelle beim Sohne vertreten liessen. (Man denke an die von einem apogryphischen Evangelium dem Herrn in den Mund gelegten Worte: *tulit me mater mea Spir. S.*, und vergleiche damit die Aeusserungen Augustins a. a. O. Cap. 14.) Eben sie aber dienen am kräftigsten der Einseitigkeit zu begegnen, zu welcher die Lehre vom Ausgange des Geistes auch vom Sohne leicht verleiten kann, und so zu sagen die Ebenbürtigkeit des Geistes mit dem Sohne einzuschärfen.

481. Mit der Annahme des augustinischen Satzes, dass das dritte Glied der göttlichen Dreieinigkeit der Wille ist, der Wille Gottes, der sich durch seine Freiheit zu seinem Inhalte die Liebe giebt, die Liebe, mit welcher Er den Inhalt seines eigenen Daseins erfasst, um aus ihm eine Unendlichkeit gleichartigen Daseins ausser ihm zu erzeugen, — mit der Annahme dieses Satzes hat, auf Grund der zwei vorangehenden geschichtlichen Momente des Trinitätsbegriffs, die Schule der kirchlichen Theologie das entscheidende Wort gesprochen, welches den Begriff der göttlichen Persönlichkeit, trotz der Widersprüche gegen ihn, die sie aus der allgemeinen Fassung des Gottesbegriffs nicht hat tilgen können, zu einer Wahrheit macht, und die auf ihren speculativen Sinn zurückgeführte trinitarische Terminologie der kirchlichen Bekenntnisse nur als das Mittel der wissenschaftlichen Ausführung dieses Begriffs erscheinen lässt. Auch hat erst gleichzeitig mit dieser Deutung des Begriffs der dritten trinitarischen Hypostasis der Gebrauch des Ausdrucks Person für alle drei Hypostasen einen festen Boden in dem Wortgebrauch der Kirchenlehre gewonnen. Welche Schwierigkeiten auch gerade dieser Gebrauch des Wortes einer einfachen und klaren Auffassung des in sich einigen Begriffes der göttlichen Persönlichkeit entgegengestellt hat: so sind doch für den endlichen Gewinn der wahren wissenschaftlichen Einsicht selbst diese Schwierigkeiten als ein Gewinn zu achten, insofern sie gedient haben, dem wissenschaftlichen Bewusstsein die Probleme gegenwärtig zu erhalten, die in jenem Begriffe, geraume Zeit hindurch noch ungelöst, verborgen blieben.

Wie beim vorigen Paragraphen, so sei es mir auch hier verstattet, aus einer frühern Abhandlung („Noch ein Wort über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit,“ in I. H. Fichte's philosoph. Zeitschrift Bd. 11) einiges hieher Gehörige herüberzunehmen.

„Gott, wenn er zufolge der Schriftlehre, die ihn als Geist bezeichnet, als Person, als selbstbewusste vernünftige Individualität oder Ichheit zu fassen ist, kann doch nicht in menschlicher Weise Person sein. Denn in dem Menschen finden wir die Personalität bedingt durch den Gegensatz eines Nicht-Ich, eines Seins, das nicht zu seiner Persönlichkeit gehört. Oder genauer, wir finden sie bedingt nicht durch einen einfachen, sondern durch einen doppelten Gegensatz, nämlich einerseits durch die von der Wirklichkeit des persönlichen Daseins unterschiedene Möglichkeit sowohl dieses, als auch, mit diesem zugleich und auf ganz gleiche Weise, unendlichen andern Daseins, anderseits durch die Wirklichkeit einer Aussenwelt. Keiner dieser beiden Gegensätze kann wegfallen, ohne dass mit ihm das eigne persönliche Dasein des Menschen aufhört, zu sein, oder das zu sein, was es ist, nämlich eben persönliches. Denn der Begriff der Persönlichkeit schliesst ein, dass das Persönliche sich zugleich als ein in seiner Besonderheit und Einzelheit Bestimmtes, und in dieser Bestimmtheit doch wiederum als frei, das heisst als ein Allgemeines wisse. Nun aber ist dem Menschen seine Bestimmtheit wesentlich von Aussen, durch den Causalzusammenhang mit der Aussenwelt gegeben, die Freiheit aber hängt eben so wesentlich an einer unbegrenzten Möglichkeit des So- oder Andersseins, welche, indem sie dem persönlichen Geschöpf als inwohnend und die Allgemeinheit seiner vernünftigen Natur ausmachend gesetzt wird, doch eben so wesentlich als über seine Besonderheit hinausgreifend, und also unabhängig von ihm bestehend zu denken ist. Keines von beiden aber kann von der Gottheit gelten, weder dass es ihr gegenüber eine in ihrer Wirklichkeit selbstständige Aussenwelt, noch dass es über dem persönlichen Gotte und der unpersönlichen Aussenwelt eine Beide umfassende Möglichkeit des Daseins giebt. Vielmehr ist Gott sich selbst seine Möglichkeit, eben so, wie er sich selbst der Inhalt oder die Bestimmtheit seines Daseins ist, der entsprechende Inhalt, wie für den Menschen derjenige, der ihm nur durch die Aussenwelt gegeben werden kann. Was also im menschlichen Geist der Gegensatz zum Ich des Menschen bildet, jenes doppelte Nicht-Ich, die im Denken, in reiner Vernunft begründete Möglichkeit eines Daseins überhaupt, und die erfahrungsmässige Wirklichkeit des Daseins der Aussenwelt: dieses Beides kann für Gott nicht als ein Gegensatz zum Inhalt seiner Persönlichkeit, nicht als ein Nicht-Ich vorhanden sein. Beides wird vielmehr, wiefern es dennoch auch für Gott vorhanden sein soll, — und Beides muss für ihn vorhanden sein, wenn nicht der Begriff der Persönlichkeit in Gott zu einem leeren Worte werden soll, bei welchem sich nichts Vernünftiges denken lässt, — ausdrücklich selbst als Ich, selbst als

Person, in ihm gesetzt sein müssen. — — Die Persönlichkeit der göttlichen *intelligentia*, oder das *Verbum*, der Logos ist demnach, eben so, wie die Persönlichkeit der *memoria* oder der ewige Vater, auch im Unterschiede von dem, was in dem endlichen Geiste das Moment der Personalität ausmacht, nämlich von dem Willen, als Persönlichkeit gesetzt. Sie ist, gleich jener, die Hypostase einer geistigen Wesenheit, deren Begriff im Geiste des Menschen in der Beziehung auf ein Nicht-Ich aufgeht, das aber in der Gottheit eben nicht als Nicht-Ich gesetzt sein kann, und somit die Hypostasirung eines solchen Nicht-Ich selbst zu einem Ich. Sie ist es aber wesentlich erst dadurch (was auf ganz gleiche Weise auch von der *memoria* gilt), dass Beiden gegenüber das dritte Moment, der göttliche Geist, als Wille, *voluntas*, bestimmt ist. Denn erst dadurch wird überhaupt das Moment der Persönlichkeit nach seiner begriffsmässigen Wahrheit in diesen Zusammenhang der göttlichen Wesensbestimmungen eingeführt, so dass es nun auch rückwärts auf die Voraussetzungen derjenigen Hypostasis, in welcher dieses Moment seinen eigentlichen Sitz hat, bezogen werden kann.“

Es leuchtet ein, dass obige Rechtfertigung des Ausdrucks Person für die Glieder des Trinitätsbegriffs, der freilich in dieser Anwendung stets ein ungenauer bleibt, an die Voraussetzung gebunden ist, dass das eigentliche Moment der Personalität, der selbstbewusste und freie Wille, durch das dritte Glied ausgedrückt wird. Die zwei ersten haben, ihm gegenüber, die Bestimmung, die begrifflich nothwendigen Voraussetzungen dieses Momentes darzustellen, deren absolute Immanenz im Geiste der Gottheit ihnen dort die Bedeutung giebt, welche die Kirchenlehre seit Augustinus zwar etwas unbehilflich, aber doch charakteristisch, durch jene Verdreifachung des Prädicates der Persönlichkeit ausgedrückt hat. Um so mehr werden wir uns zu dem Ausspruch berechtigt halten dürfen, dass nur die augustinische Fassung jenes dritten Gliedes den Schlüssel giebt zum Verständnisse des gesammten Systemes der Kirchenlehre, insofern dasselbe in allen seinen Theilen an dem Dreieinigkeitsbegriffe hängt und, wenn man will, nur mit der Ausführung dieses einen Begriffs beschäftigt ist. Die Kirche in ihrem öffentlichen Bekenntniss hat dieser Bedeutung des augustinischen Theologumenon eben durch den trinitarischen Gebrauch des Wortes Person eine indirecte Anerkennung gezollt, während das Theologumenon selbst mit einer Einstimmigkeit, von welcher die ganze Dogmengeschichte kein zweites Beispiel in der gleich einstimmigen Annahme eines von einem einzelnen namhaften Lehrer aufgestellten Begriffs oder Lehrsatzes giebt, von der kirchlichen Schule gutgeheissen, benutzt und verarbeitet worden ist. Den Satz preisgeben, dass der heilige Geist die Substanz des göttlichen Willens, des Willens der göttlichen Liebe bezeichnet, ist daher gleich viel, als, entweder auf den Begriff der göttlichen Persönlichkeit schlechthin, oder wenigstens auf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung und Durchführung dieses Begriffs im Einklange

mit den seit alter Zeit feststehenden Grundbestimmungen, und an dem Faden dieser Grundbestimmungen, verzichten. An die Wiederaufnahme dieses Satzes, welcher zugleich mit der speculativen Behandlung der Trinitätslehre überhaupt, erst dem entgeisteten Dogmatismus, dann dem Rationalismus der nachreformatorischen Schulen abhanden gekommen ist, knüpft sich auch für unsere Zeit die Möglichkeit einer speculativen Theologie, wenigstens einer solchen, welche die Stetigkeit des Zusammenhangs organischer Entwickelung mit der alten kirchlichen nicht verleugnet. — Als einen Ansatz zu solcher Wiederaufnahme mögen wir auch die in jüngster Zeit sich häufenden Versuche gelten lassen, in der Weise, in welcher nach Augustinus, dem auch dieser Gedanke nicht fremd, besonders Richard von St. Victor vorangegangen ist, den Dreieinigkeitsbegriff aus dem Begriffe der göttlichen L i e b e so zu sagen rückwärts zu construiren, durch die Nachweisung, dass in diesem Begriff, wenn sein Inhalt als ein Wesenhaftes und Lebendiges gefasst werden soll, die Dreiheit der Personen als nothwendige Voraussetzung enthalten ist. Dass man auf diesem Wege allerdings zu einem richtigen Verständniss dieser Dreiheit gelangen kann, dies zeigt das Beispiel jener älteren Versuche, welche die augustinische Deutung keineswegs verleugneten, sondern sie zur Unterstützung und Vervollständigung des Selbstgefundenen ausdrücklich herbeizogen. Wenn sie dagegen, wie hin und wieder bei den Neueren, wie namentlich auch bei demjenigen Theologen, der diese Versuche sämmtlich einer umfassenden Kritik unterzogen und ihre Ergebnisse mit einem sie alle überbietenden Kraftaufwand in seine eigenen verarbeitet hat, bei L i e b n e r, sich ausdrücklich polemisch gegen jene in der kirchlichen Schule der früheren Zeit erprobte und bewährt gefundene Deutung wenden: so dürfte der Speculation, aus der sie hervorgegangen sind, das Prädicat der kirchlichen mit Recht bestritten werden, und unter den mehrfachen Gefahren, denen sie auf ihrem Wege begegnet, namentlich die des Tritheismus, der sie kaum wird entgehen können, wenn sie mit dem von ihnen angestrebten Ziele Ernst machen will, wohl von ihr zu beherzigen sein. Ueberdies: wie will man, wenn man, nach einer doch immer sehr begehrlichen Deutung von Joh. 17, 24, von der göttlichen Liebe annimmt, dass sie zu ihrem eigentlichen und ursprünglichen Gegenstand die trinitarischen Personen als solche habe, der Folgerung ausweichen, dass dieselben in jenem ihrem ewigen und unendlichen Gegenstande sich erschöpfen müsse, und nicht auf minder würdige Gegenstände sich übertragen könne?

VIERTER ABSCHNITT.

Die göttlichen Eigenschaften.

---

481. Von dem Begriffe des dreieinigen Gottes hat man seit alter Zeit in der christlichen Glaubenslehre die Attribute oder Eigenschaften des göttlichen Wesens unterschieden, und sie, solcher Unterscheidung gemäss, einer abgetrennten wissenschaftlichen Behandlung unterzogen. Diese Behandlung wird der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit in den Darstellungen jener Wissenschaft meist nicht nach- sondern vorangeschickt, indem man ihr die Bestimmung anweist, den Begriff oder das Wesen der Gottheit erst im Allgemeinen festzustellen, ehe von den Unterschieden der Hypostasen oder Personen innerhalb dieses allgemeinen Wesens gehandelt wird. Doch hat es der wissenschaftlichen Arbeit auf diesem Gebiete der Forschung bis auf die jüngste Zeit herab noch nicht gelingen wollen, ein sicheres methodologisches Princip für die Entwickelung der Begriffe aufzufinden, die man unter diesen Gesichtspunct göttlicher Eigenschaften zu stellen pflegt, und die strengere Wissenschaftlichkeit hat sich zu öfteren Malen veranlasst gefunden, sich gegen die Annahme einer Mehrheit solcher Attribute überhaupt zu erklären, wenigstens insofern dadurch ein realer Unterschied im göttlichen Wesen selbst, nicht blos ein formaler für die Betrachtung dieses Wesens vom Standpunct menschlicher Erkenntniss bezeichnet werden soll.

Die Stellung, welche in den systematischen Darstellungen der christlichen Dogmatik und häufig auch der natürlichen Theologie, da, wo diese als eine gesonderte Wissenschaft behandelt wird, dem Begriffe göttlicher Eigenschaften angewiesen wird (*Attributa*, im Unterschied von *Proprietates* oder *ἰδιώματα*, welcher Ausdruck seit Gregor von Nyssa die Eigenthümlichkeiten der trinitarischen Personen bezeichnet), lässt

sich historisch zurückführen auf die Art und Weise, wie in den ältesten Versuchen solcher Systematik, z. B. bei Johannes Damascenus, von den Namen der Gottheit gehandelt wird. Diese Art und Weise selbst schliesst sich folgerecht an die Bedeutung an, welche der Name oder die Namen Gottes in der Schrift behaupten (s. oben unsern zweiten Abschnitt); nur heisst Name hier nicht mehr blos, was in der Schrift so heisst, sondern es wird dieser Ausdruck auf alle und jede in Schrift oder kirchlicher Lehre der Gottheit ertheilten Prädicate erstreckt. Dem ist es nun auch ganz entsprechend, wenn in jenen ältesten Darstellungen die Lehre von den göttlichen Namen auf die Lehre von der Dreieinigkeit erst nachfolgt. Aber schon die Scholastiker lieben es, diese Stellung umzukehren; und dabei ist es meist geblieben, auch seitdem namentlich in den protestantischen Schulen die Eigenschaftslehre sich mehr und mehr zu einem besondern *locus* in der Reihe der dogmatischen Hauptmaterien consolidirt hat. Einen ganz schiefen Sinn gewinnt diese Anordnung da, wo dieser *locus* von jenem, der von dem allgemeinen Wesen Gottes handelt, abgetrennt und zwischen ihn und den Begriff der Dreieinigkeit in die Mitte gestellt wird, während die ursprüngliche Absicht vielmehr diese war, den Begriff des allgemeinen Wesens der Gottheit durch Vermittelung ihrer Eigenschaften in der Weise festzustellen, dass er als Grundlage oder Ausgangspunct der Trinitätslehre dienen könne. – Hauptsächlich die unphilosophische Art und Weise dieser Gegenüberstellung des Wesens und der Eigenschaften hat in neuerer Zeit die dogmatische Lehre von den letzteren den Angriffen einer nominalistischen Ansicht über den Unterschied der göttlichen Eigenschaften blosgestellt. Doch wird durch diese Angriffe allerdings auch eine solche Unterscheidung getroffen, welche sich auf den Dreieinigkeitsbegriff begründet und dadurch einen mehr philosophischen Charakter gewinnt. Nominalistisch nenne ich nämlich, wenn sie auch ihrem letzten Grunde nach auf dem schroffsten Realismus beruhen sollte, jede solche Anschauung, welche in der Einheit Gottes keinerlei realen Unterschied der Eigenschaften gelten lassen will; gleichviel, ob dieselbe aus dem rationalen Dogmatismus der Identitätslehre sich herschreibt, oder aus der Verzweiflung an der Möglichkeit, mit Unterscheidungen des menschlichen Verstandes der übervernünftigen Wahrheit des Gottesbegriffs beizukommen. Wie tief solcher Nominalismus in der Grundanlage nicht des biblischen, wohl aber des kirchlichen Gottesbegriffs wurzelt: dies wird man aus den in unserer bisherigen Entwickelung vielfach eingestreuten Andeutungen leicht entnehmen können; und so ist er denn auch den schulgerechten Darstellungen, welche die älteren kirchlichen Theologen von der Eigenschaftslehre geben, keineswegs fremd. Doch ist er, der hergebrachten Behandlungsweise gegenüber, erst in den jüngsten Darstellungen, namentlich seit Schleiermacher, in der Weise siegreich durchgebrochen, dass dadurch das Bewusstsein der Forderung einer durchgängigen Reform des Hergebrachten in ziemlich weiten Kreisen hervorgerufen worden ist. Auch

wir theilen solches Bewusstsein, obgleich wir, den Principien unseres Standpunctes gemäss, an der Realität der Eigenschaftsbegriffe festhalten, und demzufolge auch an der Forderung, dieselben in eine systematische Uebersicht zusammenzufassen, nicht aber sie, wie Schleiermacher, in verschiedene Hauptabschnitte der Glaubenslehre zu vertheilen.

483. Weil sich uns alle innere Mannichfaltigkeit des göttlichen Wesens als bedingt durch den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit erwiesen hat: so gewinnt es für uns den Anschein, als müsse auch die Vielheit der eigenschaftlichen Begriffe, sofern für eine solche sich überhaupt Platz findet im Wesen der Gottheit, mit den Momenten des Trinitätsbegriffs zusammenfallen, und dürfe demzufolge auch die Darstellung jener von der Entwickelung dieses Begriffs nicht abgetrennt werden. Bei genauerem Einblick in die Ergebnisse dieser Entwickelung, so wie wir sie im Obigen gewonnen haben, stellt sich jedoch nicht allein die Zulässigkeit, sondern auch das wissenschaftliche Bedürfniss oder die Nothwendigkeit solcher Abtrennung heraus. Es wurzelt dieselbe nämlich in der Unterscheidung, die wir in der Lehre von dem persönlichen Willen der Gottheit aufgefunden haben, zwischen dem, was Gott von vorn herein ist, der Nothwendigkeit seiner Natur gemäss, die ihrerseits zusammengesetzt ist aus den zwei Factoren der absoluten Vernunftnothwendigkeit und der Spontaneität jener Urthat, ohne die auch Gott nicht als daseiend gedacht werden kann (§. 465), und dem, was er durch die Freiheit seines Willens, in welcher die Spontaneität der Zeugungen seines Gemüths (ebendas.) enthalten ist, aus sich macht. Da auch das, was Gott solchergestalt aus sich macht, zum Begriffe Gottes gehört, so wie er Inhalt der religiösen Erfahrung und durch diese Erfahrung Gegenstand dieses ersten Theils der philosophischen Glaubenswissenschaft ist: so nimmt, nach vorgängiger Darlegung jenes *Quid,* auch dieses *Quale* eine wissenschaftliche Ausführung für sich in Anspruch; und diese eben ist es, welche sich uns hienach als Aufgabe der Lehre von den göttlichen Eigenschaften darstellt.

Wie oben (§. 334) zwischen dem *Quid* und dem *Quod* in Gottes Dasein, so unterscheiden wir hier zwischen einem *Quid* und einem *Quale*; ein Unterschied, auf welchen übrigens auch dort schon hingedeutet worden ist. Es ist im Wesentlichen derselbe Unterschied, welchen Calvin meint, wenn er (*Instit. Chr. Rel.* I, 2, 2) die Frage: *quid sit Deus* unter die frostigen Speculationen verweist, da es uns vielmehr nur interessire, zu wissen, *qualis sit.* Zwischen beiden liegt das *Quod* in der Mitte, und wie dieses *Quod* auf einen Act der Spon-

taneität zurückzuführen war, so werden wir nicht irren, wenn wir den Gegensatz des *Quid* und des *Quale* als thatsächlich zusammentreffend mit dem Gegensatze von Nothwendigkeit und Freiheit in Gott bezeichnen. Freilich, wiefern in dem *Quid*, welches wir hier dem *Quale* zunächst entgegenstellen, dem *Quid*, welches uns die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit dargelegt hat, das *Quod* schon enthalten ist: so kann auch dieses *Quid* nicht mehr als angehörend nur der reinen, unbedingten Denknothwendigkeit bezeichnet werden. Aber eben so steckt auch umgekehrt in dem *Quale* ein Moment unbewusster Spontaneität, welches gemeinhin mit dem der Nothwendigkeit verwechselt wird. Denn die Freiheit ist, was sie ist, wie wir gesehen haben, wesentlich dadurch, dass sie nicht nur ein unbewusst Spontanes zur Voraussetzung, sondern auch eine fortgehende Reihe von Acten zeugender Spotaneität mit ihren eigenen Thaten parallelgehend, und in sie hinein sich überall verzweigend hat. Diesen Gegensatz der Nothwendigkeit des göttlichen *Quid* und der Freiheit als Quelle des *Quale* würde die alte Dogmatik auf ihrem Standpunct zwar *in thesi* nicht haben anerkennen können; aber der lebendige Glaube findet sich damit in Uebereinstimmung, indem er die Thatsachen der Weltschöpfung und Weltregierung, welche die Wissenschaft als Folgerungen aus den ethischen und ästhetischen Eigenschaften der Gottheit entwickelt, darum nicht aufhört, auf den freien Willen der Gottheit zurückzuführen.

484. Gegenstand der religiösen Erfahrung, die in dem geschichtlichen Processe, welchen wir mit dem Namen der göttlichen Offenbarung bezeichnet haben, zum Bewusstsein ihrer selbst gelangt, ist Gott überall nur in Kraft dieser Eigenschaften, die an der Freiheit seines Willens hängen. Es liegt daher in der Natur der Sache und kann nicht anders erwartet werden, als dass der Gottesbegriff, welcher unmittelbar, ohne das Dazwischentreten speculativer Wissenschaft, aus dieser Erfahrung hervorgeht, von Grund aus das Gepräge dieser Eigenschaften trägt, und dass die Begriffe derselben ausdrücklicher und auf directerem Wege durch ihn dem gläubigen Bewusstsein einverleibt sind, als die Begriffsbestimmungen, in die sich das Wesen des dreieinigen Gottes für die wissenschaftliche Erkenntniss auseinanderlegt. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften hat ein unmittelbareres Verhältniss zur heiligen Schrift, als die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit; sie ist durch die Natur ihres Inhalts darauf angewiesen, überall aus der Schrift zu schöpfen und sich an die Begriffe zu halten, welche sie dort vorgebildet findet.

Hart, aber nicht unwahr, hat Schleiermacher die Eigenschaftslehre, wie sie in den theologischen Schulen vorgetragen zu werden pflegt, als ein Gemisch von Leibnitz-Wolffischer rationaler Theologie und von

sublimirten alttestamentischen Aussprüchen bezeichnet, unter welchen beiden sich das wahrhaft Christliche fast nur verliere; ihre Unhaltbarkeit, der Widerspruch, der in ihr zwischen den moralischen und metaphysischen Eigenschaften obwaltet, habe es am meisten verschuldet, dass der französische Atheismus unter uns Eingang fand (WW. I, 2, S. 203). Die Vermischung abstract philosophischer Kategorien mit unverarbeiteten biblischen Vorstellungen, die Schleiermacher hier mit noch grösserem Recht, als anderwärts, rügt, eben weil dieser Theil der Glaubenslehre vor andern eine streng biblische Haltung möglich macht und fordert, datirt sich nicht erst von der Leibnitz-Wolffischen Philosophie; aber es hat seine Richtigkeit, dass diejenige Bildung des wissenschaftlichen Bewusstseins, die sich aus ihr herschreibt, die Arbeiten der Dogmatiker noch geraume Zeit hindurch, und gerade in diesem Theil der Lehre vorzugsweise, beherrscht hat und zu beherrschen fortfährt, nachdem die Principien dieser Bildung aus anderen Gebieten der Wissenschaft längst verdrängt sind. Dass zur Gestaltung der kirchlichen Eigenschaften das Alte Testament einen reichlicheren Beitrag geliefert hat, als zur Gestaltung anderer Lehren, ist nicht so unbedingt ein Tadel, wie es Schleiermacher dafür gegeben hat; aber leugnen lässt sich nicht, dass die aus dem A. T. entnommenen Prädicate zum Theil einen schiefen Sinn erhalten haben durch den Mangel einer organischen Verarbeitung von dem Standpuncte, auf den das religiöse Gottesbewusstsein erst durch das Neue, noch nicht vollständig durch das Alte Testament gestellt ist. Dass die Glaubenslehre den Ausdruck für ihre göttlichen Eigenschaftsbegriffe vorzugsweise aus dem A. T. geschöpft hat, dies hat seinen natürlichen Grund in dem Umstande, dass der geschichtliche Offenbarungsprocess des A. T. gerade hierauf wesentlich gerichtet war, den Begriff des lebendigen und persönlichen Gottes durch ethische Prädicate und auch durch solche ästhetische und metaphysische, die in den ethischen ihr Regulativ haben, dem Bewusstsein zu vergegenständlichen. Das N. T. hat diese Prädicate überall zu seinem Hintergrunde, und dieselben bilden für sein Gottesbewusstsein die durchgängige Voraussetzung. Nur unter stetem Rückblick auf das A. T. kann es gelingen, den Gottesbegriff des N. T. zu einem in sich geschlossenen Systeme von Attributen zu entwickeln. Die Eigenschaftslehre, in diesem Sinne behandelt, gestaltet sich zu einer Ergänzung der Trinitätslehre nicht nur in Bezug auf ihren Inhalt, indem sie ihr Bestimmungen hinzufügt, die im Begriffe des dreieinigen Gottes nach der abstract metaphysischen Fassung, deren sich jene Lehre befleissigen musste, noch nicht unmittelbar enthalten sind, und die doch eben so wesentlich zum Begriffe des Gottes gehören, dessen Erkenntniss durch die göttliche Offenbarung dem religiösen Erfahrungsbewusstsein aufgeschlossen ist; sondern auch in Bezug auf ihre biblische Begründung. Denn wenn die Trinitätslehre in ihren abstracteren Bestimmungen nur den Unterbau enthält, durch welchen die theologische Speculation den biblischen Gottesbegriff für das wissenschaftliche

Bewusstsein zu stützen hat, und wenn sie aus diesem Grund auf die Unmittelbarkeit biblischer Begründung für ihre Bestimmungen verzichten muss: so dienen die unmittelbar aus der Schrift geschöpften Bestimmungen der Eigenschaftslehre durch die Leichtigkeit und Sicherheit, mit der sie sich an diesen Bau anschliessen und in ihn einfügen, seine Richtigkeit und Haltbarkeit nachträglich zu erweisen. — Wenn wir bei den Scholastikern und vielfach auch noch in späterer Zeit auf die umgekehrte Meinung treffen, dass die Dreieinigkeit nur aus positiver Offenbarung erkannt werde, in Ansehung der allgemeinen göttlichen Attribute aber die menschliche Vernunft sich selbst genüge: so beruht dies, was den Trinitätsbegriff betrifft, wie leicht zu sehen, auf mangelndem Verständniss seiner Bedeutung, was aber die Attribute betrifft, theils auf der Verwechselung ihres Begriffs mit dem allgemeinen Wesen der Gottheit, theils aber auch auf einem richtigen Gefühl von ihrer Allgemeingiltigkeit und Ueberzeugungskraft für das gesunde religiöse Bewusstsein des menschlichen Geistes überhaupt, im Gegensatze der noch nicht überwundenen eingeschränkten Vorstellungen über die exclusive Natur der positiven Offenbarung.

485. Nur in dem Verhältniss zur Dreieinigkeitslehre, welche für die Lehre von den göttlichen Eigenschaften die wissenschaftliche Grundlage bilden muss, findet das Interesse seine Rechtfertigung, welches die kirchliche Dogmatik, namentlich in neuerer Zeit, in die Frage nach einer zugleich sachgemässen und logisch richtigen Eintheilung dieser Eigenschaften zu legen pflegt. Wie manche solcher Eintheilungen auch versucht worden sind: sie haben sich immer nur in dem Grade für die sachliche Erkenntniss förderlich erwiesen, in welchem sie jener durch die Natur der Sache geforderten näher traten, welche die Gliederung des Dreieinigkeitsbegriffs zum Princip der Unterscheidung für die Reihe der göttlichen Eigenschaften macht. Denn obgleich dieselben sämmtlich, insofern sie aus der Freiheit des göttlichen Willens stammen, in dem dritten Gliede der Dreieinigkeit wurzeln, so hat doch nur ein Theil derselben auch seinen eigentlichen oder nächsten Sitz in diesem Willen, während ein anderer sich in Bestimmungen darstellt, die von dem Willen aus in der göttlichen Natur Platz ergreifen, theils wiefern sie, als reines Selbst- und Vernunftbewusstsein, von der kirchlichen Trinitätslehre mit dem Namen des Vaters, theils wiefern sie, als Quell einer unendlichen Gedanken- und Gestaltenzeugung, mit dem Namen des Sohnes bezeichnet wird.

486. Wir unterscheiden demzufolge drei Reihen göttlicher Eigenschaften, und bezeichnen die erste mit dem Namen der m e t a p h y s i s c h e n, die zweite mit dem Namen der ä s t h e t i s c h e n, die dritte

mit dem Namen der ethischen. Wir finden, dass der Begriff dieser dreifachen Reihe, wenn auch noch undeutlich, den alten Dogmatikern vorgeschwebt hat, wenn sie einen dreifachen Weg zum Begriff göttlicher Eigenschaften unterschieden: den Weg der Verneinung, den Weg der Steigerung und den Weg der Begründung. Unzweideutiger noch finden wir den Begriff der ersten Reihe in den Eigenschaften der Erkenntniss, den Begriff der dritten in den Eigenschaften des Willens wieder, zwischen denen einige der neueren Dogmatiker, welche in dieser von der Psychologie entlehnten Weise einzutheilen lieben, Eigenschaften des Gefühls als eine dritte Classe in die Mitte stellen, welche dann unserer zweiten Reihe entsprechen würde; während noch Andere Eigenschaften der Natur, Eigenschaften der Intelligenz und Eigenschaften des Willens unterscheiden. Was aber die häufig vorkommenden, meist von einem nur äusserlichen Standpunct entworfenen Zweitheilungen betrifft, in allgemeine und besondere, in nothwendige und freie, in absolute und relative, und, namentlich bei den älteren Dogmatikern des Lutherthums, in *immanentia, interna, quiescentia, ἀνενέργητα* auf der einen, *transeuntia, externa, operativa, ἐνεργητικά* auf der andern Seite: so trifft hier, meist freilich nur auf ungenaue Weise, das erste Glied mit unserem Begriffe der metaphysischen, das andere mit dem der ästhetischen und ethischen Eigenschaften zusammen.

Ausdrücklich trinitarische Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften kommen auch bei den alten Kirchenlehrern nicht selten vor. So finden wir u. a. bei Augustinus (*de Trin.* XV, 8) die Eigenschaftsbegriffe in drei Reihen zu je vieren einander gegenübergestellt, zugleich aber auf die drei Haupteigenschaften der Ewigkeit, der Weisheit und der Seligkeit zurückgeführt, ganz ähnlich, wie neuerlich bei Rothe in entsprechend trinitarischer Tendenz auf die drei Haupteigenschaften der Allgenugsamkeit, der Seligkeit und der Herrlichkeit. Die eben so alte Unterscheidung des dreifachen Erkenntnissweges, deren erste Spuren sich schon bei dem alexandrinischen Clemens finden, die aber nachher in der areopagitischen Theologie weiter ausgebildet worden ist, war zwar nicht bestimmt, ausdrücklich als Princip einer Eintheilung der Eigenschaften aufzutreten. Aber ich halte mich überzeugt, dass sie ihren ausgedehnten Gebrauch und die immer wiederholte Anerkennung in der alten Dogmatik der, wenn auch nicht zu deutlichem Bewusstsein gelangten Beziehung verdankt, in welcher sie zum Trinitätsbegriffe und zu der in ihm begründeten Unterscheidung einer metaphysischen, ästhetischen und ethischen Gotteserkenntniss steht; alle drei zwar wesentlich enthalten in der letzten, — in welchem Sinne ich Schleiermacher beipflichten kann, wenn er die *via causalitatis* als den eigentlich allein

wissenschaftlichen Weg bezeichnet, — aber doch so, dass die zwei ersten Erkenntnissweisen nicht von der dritten aufgezehrt werden, sondern als vorausgesetzte Momente in ihr enthalten sind. Am wenigsten kann man von der *via Negationis* sagen, dass sie für sich allein ausreicht, göttliche Eigenschaften zum Bewusstsein zu bringen; nur das allgemeine Element, in welchem die metaphysischen Eigenschaften ihren Sitz haben, ist der positive Gehalt der Erkenntniss, die auf dem Wege der Verneinung des empirischen oder Weltdaseins gewonnen werden soll. Der Gedanke dieses Weges ist bekanntlich in contemplativer Form schon den Religionen des Morgenlandes nicht fremd. In seiner speculativen Form gehört er ursprünglich der platonischen Schule an; von dieser ist er auch ausserhalb des Christenthums in tiefsinniger Weise ausgebildet worden (vergl. z. B. *Procl. Theol. Plat.* II, 11). Es ist der Gedanke, der allem philosophischen Intellectualismus zum Grunde liegt, und ohne den die wissenschaftliche Erkenntniss im Empirismus befangen bleibt. Zwar litt er in aller älteren Philosophie und auch Theologie an dem Mangel, dass man durch einfache Negation des Empirischen ohne weitere Erkenntnissarbeit ein positives Ergebniss gewinnen zu können meinte, und in Folge dieser Annahme musste er in das Vorurtheil der Unerkennbarkeit des auf diesem Wege gewonnenen Vernunftabsoluten umschlagen. Aber es lag ihm doch stets das Vorgefühl jener tieferen Wahrheit im Hintergrunde, welche Scotus Erigena gut ausdrückt, wenn er (*de Divis. Nat.* I, 78) von Gott sagt: *in superficie negatione caret; in intellectu negatione pollet.* Die neuere Speculation hat uns darüber belehrt, dass die wahre *via negationis*, der Weg der immanenten Negativität, an der Stelle erst beginnt, wo sie nach jener Ansicht schon ihr Ziel erreicht haben würde, und auch darüber, dass, was auf diesem Wege gewonnen wird, die Kategorien oder inwohnenden Bestimmungen der reinen Denknothwendigkeit und Daseinsmöglichkeit, noch nicht das Wesen oder Selbst des persönlichen Gottes sind, und noch weniger eigenschaftliche Bestimmungen, die aus seiner Freiheit stammen. Aber sie gehen sowohl in das Wesen Gottes, als auch in dessen Eigenschaften ein, und werden durch die Art und Weise, wie sie in Beides eingehen, zu Prädicaten der Gottheit. Dem reinen Wesen Gottes, so wie es sich im ersten Gliede der Dreieinigkeit darstellt, entspricht daher eine Reihe metaphysischer Eigenschaften, von denen man zwar nicht sagen kann, dass ihre Begriffe auf dem Erkenntnisswege der Negativität unmittelbar gewonnen, wohl aber, dass sie durch ihn bedingt sind. — Mit dem Worte *via Eminentiae* wollte die alte Glaubenslehre den Begriff von Eigenschaften ausdrücken, die, qualitativ gleichartig einem auch sonst bekannten und zugänglichen Erfahrungsinhalt, sich von diesem zunächst nur durch quantitative Steigerung unterscheiden. Der Begriff dieses Erkenntnissweges fällt daher zusammen mit jener *summitas contemplationis*, welche Augustinus (*ep.* 120) von der *intelligentia rerum incorporearum et intelligibilium* ausdrücklich abtrennt, aber gleich sehr, wie diese, als

ein durch den Glauben zu erstrebendes Ziel bezeichnet. Er fordert eine gegebene Gegenständlichkeit für jenen *intellectualis gustus*, mit welchem wir nach Nikolaus von Cusa die *gloria Dei* percipiren sollen; das heisst, er fordert jene Welt der höheren geistigen Erscheinung, deren Bedeutung für die lebendige Gotteserkenntniss uns schon oben in dem Beweise für das Dasein Gottes (§. 357) zum Bewusstsein kam. Auch sie aber, diese ästhetische Welt, giebt eben so, wie die metaphysische, nur das Material für eine Reihe von Eigenschaftsbegriffen, nicht diese Begriffe selbst. — Von den ethischen Eigenschaften der Gottheit endlich wird man nicht in Abrede stellen, dass nicht nur ihre Begriffe unmittelbar, sondern dass auch das allgemeine Element dieser Begriffe nicht auf dem Wege weder der Verneinung noch der Steigerung gewonnen werden kann. Denn in Bezug auf die sittlichen Eigenschaften tritt ein qualitativer Unterschied, ja ein ausdrücklicher Gegensatz ein zwischen dem, was sie in dem göttlichen Reiche, aus dessen Begriffe sich ihre Bedeutung ableitet (§. 62), in den untergeordneten Gliedern dieses Reiches, und dem, was sie in seinem Herrn und Oberhaupte sind. Es bedarf daher, um zum Begriffe der letzteren zu gelangen, eines Weges der Vermittelung durch Grund- und Zweckbeziehung; und so meine ich es, wenn ich behaupte, dass auf der *via Causalitatis* zunächst die Begriffe dieser ethischen Eigenschaften, sodann aber mittelbar allerdings auch der anderen, in deren allgemeine Sphären der Eintritt auf der *via negationis* und der *via eminentiae* offen steht, gewonnen werden. — In der neueren Theologie ist, gerade seit der Zeit, welche der Eigenschaftslehre eine mehr schulmässige Ausbildung zugewandt hat, die Unterscheidung dieses dreifachen Erkenntnissweges zurückgetreten, und es sind dagegen andere Eintheilungen versucht worden, bei denen der trinitarische Grundgedanke weniger zu seinem Rechte kommt. Doch finde ich bei den zweigliedrigen Eintheilungen, welche Twesten (Dogmat. Vorlesungen II, S. 32) und Andere wohl nicht ohne Grund auf einen und denselben Grundgegensatz zurückzuführen suchen, immerhin dies bemerkenswerth, dass wenigstens der eine Gegensatz des abstract Metaphysischen zu dem concret Realen und Empirischen sich mehr oder minder deutlich in ihnen ausprägt. Die bei den Neueren beliebten Eintheilungen, welche ihr Schema von den psychologischen Unterscheidungen der Seelenvermögen hernehmen und dadurch, wenn auch wider ihren Willen, auf den trinitarischen Weg zurückgeführt werden, treten meist nur als Unterabtheilung der sogenannten *attributa specialia* auf, denen die *attributa generalia* ohne entsprechende weitere Eintheilung vorangeschickt werden.

A. Die metaphysischen Eigenschaften.

487. Metaphysische Eigenschaften eines Dinges nennen wir im Allgemeinen die Bestimmungen der Idee des Absoluten, das heisst (§. 326 f. §. 434) der reinen Denk- und Daseinsmöglichkeit, insofern

sie auf eine nicht unmittelbar durch sie selbst, sondern durch den Begriff des Dinges bestimmte Weise in diesen Begriff eingehen; oder mit anderen Worten, wir nennen so das bestimmte Verhältniss, worein das Ding, vermöge seines Begriffs, zu den allgemeinen, auch ihm, wie allem Seienden, inwohnenden Bestimmungen der reinen oder absoluten Denk- und Daseinsmöglichkeit tritt. Wie nun solches Verhältniss für Gott in weitester Allgemeinheit zwar durch die Urthat des Bewusstseins, an welcher das einfache Dasein Gottes als des Ursubjectes oder Urwirklichen hängt (§. 329 f. §. 424), in vollständiger und allseitiger Bestimmtheit aber erst durch den freien Willen gesetzt ist, der aus seiner Freiheit heraus auch der göttlichen Natur ihre letzte, durchgehende Bestimmung giebt (§. 472 f.): so verstehen wir unter den metaphysischen Eigenschaften der Gottheit eben jenes Verhältniss, so wie es als Totalität aus der Freiheit oder Selbstbestimmung des göttlichen Willens hervorgeht.

Die metaphysischen Kategorien oder reinen Denkbestimmungen sind das gemeinsame Element des Daseins für Gott und für seine Geschöpfe; sie haften daher an dem einen wie an den andern als inwohnende Wesensbestimmungen, oder, wenn man sich schon in Bezug auf sie unmittelbar dieses Ausdrucks bedienen will, als Eigenschaften beider. Sonach könnte es scheinen, als walte hinsichtlich der metaphysischen Eigenschaften kein Unterschied zwischen den Dingen untereinander, und nicht einmal zwischen Gott und den creatürlichen Dingen ob; und wir würden demzufolge, nach der für uns von vorn herein festgestellten Vertheilung der Functionen zwischen den verschiedenen philosophischen Disciplinen, diese gesammte Lehre, eben so wie die entsprechenden Lehren in Bezug auf die creatürliche Welt, der Metaphysik zu überweisen haben. — Solcher Schein verschwindet jedoch sogleich bei einem aufmerksamen Blick auf die Bedeutung jener unendlichen Daseinsmöglichkeit, die in Gestalt der absoluten Idee allem wirklichen Dasein zuvorkommt, und deren Bestimmungen oder innere Begrenzungen die metaphysischen Kategorien sind. Eben weil diese Möglichkeit nicht, wie der gemeine Verstand sie dafür nimmt (§. 314), nur das leere Einerlei des logischen Grundsatzes der Identität oder des Widerspruchs ist, dessen Inhalt in allem Daseienden nur auf ganz gleichgiltige Weise sich wiederholen kann, sondern ein durch jene ihre Bestimmungen ins Unendliche Gestaltetes und Gegliedertes: eben darum ist die Vielheit der durch die allgemeine Daseinsmöglichkeit als möglich gesetzten Dinge auch wesentlich behaftet mit einer Verschiedenheit ihres Verhaltens zu dieser allgemeinen Möglichkeit, oder mit einer Verschiedenheit der Gestalt, welche die letztere annimmt, ohne darum aufzuhören, sie selbst und in dieser relativen Verschiedenheit ihrer Gestalten sich gleich zu bleiben. Man mag sich diese Metamor-

phose der absoluten Idee in den Gestalten der wirklichen Dinge verdeutlichen durch die mathematischen Verhältnissbestimmungen jeder raumzeitlichen Erscheinung. Diese, in ihrer Besonderheit und Einzelheit, trägt ja auch die ganze Unendlichkeit solcher Bestimmungen als Bedingung des eigenen Daseins in sich, und sie ist nichtsdestoweniger unter gewissen solchen Bestimmungen, mit Ausschluss anderer, gesetzt, dergestalt, dass ihre Eigenthümlichkeit durch sie nicht minder, wie durch die qualitativen Bestimmungen, die sich nicht in mathematische auflösen lassen, bezeichnet wird. Dem entsprechend nimmt auch die metaphysische Daseinsmöglichkeit, in der ja die Totalität des Mathematischen enthalten ist (§. 323 f.), nicht blos in jenen endlichen Dingen, sondern auch in Gott, wiefern er ein Wirkliches über dieser Möglichkeit ist, eine besondere Gestalt an; und diese ist es, nicht die rein metaphysische Totalität jener abstracten Bestimmungen selbst, was wir mit dem Namen der metaphysischen Eigenschaften Gottes bezeichnen. Diese Gestalt ist in ihrer Eigenthümlichkeit bestimmt nicht blos durch den allgemeinen Begriff des dreieinigen Gottes, sondern wesentlich auch durch die von ihm mit freier Wahl eingeschlagene Willensrichtung, welche wir mit dem Namen der Liebe bezeichnet haben. — Wie diese Richtung wesentlich die Richtung auf die Weltschöpfung ist, die aus dem göttlichen Liebewillen hervorgehen soll: so versteht es sich, dass bei Bezeichnung auch der metaphysischen Eigenschaften, eben so, wie der ästhetischen und der ethischen, das Verhältniss Gottes zum Begriffe der Schöpfung, deren Dasein für den empirischen Standpunct der Glaubenslehre nicht minder, wie das Dasein Gottes, eine thatsächliche Voraussetzung ist, ausdrücklicher, als bei der Entwickelung des Dreieinigkeitsbegriffs, berücksichtigt werden muss.

a) Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit.

488. Was uns oben (§. 329 f.) als das Ergebniss des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes entgegentrat; was wir dann als die Grundanschauung der geschichtlichen Offenbarungsreligion wiederfanden (§. 374 f.), und was endlich bei unserer gesammten Ausführung des Trinitätsbegriffs als durchgängige Voraussetzung den Hintergrund bildete: der Begriff jener realen und lebendigen Einheit des Göttlichen, die in der unendlichen Beziehung eines Denkens, welches keine andere Voraussetzung, als die Idee des Absoluten oder die reine Daseinsmöglichkeit hat, auf sich selbst, also in der Urform des Selbstbewusstseins, in der Ichform besteht: das bildet, als bleibender, durch den freien Willen der Gottheit bekräftigter Grund der unendlichen Selbstbestimmung dieses Willens, auch hier den nothwendigen Ausgangspunct der Betrachtung, in welcher sich das eigenschaftliche Dasein der Gottheit vor unseren Blicken entfalten soll.

Der ausdrückliche Wille eines Daseins, das zu dieser Einheit des göttlichen Selbst und Selbstbewusstseins in einen Gegensatz tritt, so unzweifelhaft wir einen solchen in Gott anerkennen müssen, hat sie, und hat mit ihr den Willen, der die Einheit will, zu seiner Voraussetzung; er würde sich, ohne diese Voraussetzung, nicht in der Gestalt, in der wir ihn anerkennen müssen, bethätigen und verwirklichen können.

489. Der Begriff der Einheit Gottes, so wie wir ihn hier an die Spitze der Eigenschaftslehre stellen müssen, ist also nicht in der Weise, wie er häufig dafür genommen wird, ein ausschliesslicher. Er ist es nach Innen nicht, denn er schliesst den Begriff einer unendlichen Vielheit von Daseinsbestimmungen nicht nur nicht von sich aus, sondern er schliesst ihn ausdrücklich in sich ein, indem er gar nicht ohne solche Vielheit und Mannichfaltigkeit gedacht werden kann. Er ist es aber auch nach Aussen nicht, denn auch die Möglichkeit theils überhaupt eines anderartigen Daseins, theils aber und besonders gleichartiger Einheiten ausser ihm ist mit nichten durch ihn verneint, ist vielmehr ausdrücklich durch die Thätigkeiten der Vernunft und des Willens, die ihn selbst bedingen, bejaht. Durch die Entschiedenheit dieser doppelten, zugleich nach Innen und nach Aussen gerichteten Bejahung des Anderen unterscheidet er sich von dem Begriffe der absoluten Identität (§. 269), mit welchem er von nicht Wenigen verwechselt wird. In diesem Begriffe nämlich, der uns nichts Anderes, als die in das Selbstbewusstsein Gottes eingeschlossene, aber nicht mit der Wirklichkeit, und darum auch nicht mit der Einheit dieses Selbstbewusstseins zu verwechselnde Daseinsmöglichkeit bezeichnet (§. 328), ist die innere Vielheit oder Mannichfaltigkeit überall nur in sofern bejaht, als die äussere verneint ist, und die äussere umgekehrt nur in sofern bejaht, als die innere verneint ist.

Der Ausspruch Tertullians (*c. Marc.* I, 3), dass Gott, wenn er nicht Einer ist, gar nicht ist, hat eine doppelte Wahrheit: erstens, wiefern schon durch die reine Daseinsmöglichkeit als solche dem Urwesen die Alternative gestellt ist, entweder gar nicht zu sein, oder als ein Einiges zu sein; sodann, insofern die geschichtliche Gottesoffenbarung den Begriff, den sie mit den aus ihr stammenden Gottesnamen bezeichnet, von vorn herein an die Voraussetzung seiner Einheit geknüpft hat. Einheit jedoch von Gott aussagen, ohne eine Angabe, was unter dieser Einheit zu verstehen ist, würde heissen, ein Wort ohne Sinn aussprechen. Denn die nackte Einheit, die Einheit, die nichts ist, als

nur Einheit, ist eben selbst gar nichts, so wenig, wie der Punct, der Augenblick. Nun aber sind, wenn es sich von der Einheit Gottes handelt, in der That nur zwei Begriffe dieser Einheit denkbar. Zwischen beiden hat, seit man zuerst das speculative Denken an den Inhalt der religiösen Erfahrung herangebracht, die Vorstellung geschwankt, und sie ist noch jetzt, ja gerade jetzt mehr als je, in diesem Schwanken begriffen. Diese zwei Begriffe sind: die Einheit der absoluten Idee, und die Einheit des Selbstbewusstseins. Den Beweis, dass die göttliche Offenbarung als solche mit vollkommen deutlichem Bewusstsein, keineswegs nur in der nebelhaften Weise sinnbildlicher Vorstellung, die Letztere lehrt: diesen Beweis glauben wir im zweiten Abschnitte dieses Theiles gründlicher, als sonst gewöhnlich, geführt zu haben. Tritt aber an das Gottesbewusstsein der Offenbarungsreligion die philosophische Speculation heran, so ist dann eine doppelte Frage unvermeidlich. Es wird erstens gefragt, ob die Einheit des Ich im Selbstbewusstsein, auch wenn ihr Gesetztsein in Gott nicht bestritten wird, doch der genügende Ausdruck ist für die Einheit eines Wesens, welches zugleich als ein solches gedacht werden soll, das in dieser seiner Einheit irgendwie die Allheit des Daseins umfasst und der Grund und die Wahrheit aller Dinge ist. Man geht aber auch zweitens noch weiter, und fragt, ob nicht, wenn die höhere Form der Einheit, welche dieser Forderung genügt, gefunden ist, dann jene subjective Einheitsform der religiösen Vorstellung nothwendig in ihr verschwindet, und höchstens eben nur für die Vorstellung als solche eine Geltung behält, welcher dann nur noch eine sinnbildliche Wahrheit zugestanden werden kann. So, sage ich, kann man fragen, und so ist von jeher in christlicher Philosophie und Theologie gefragt worden; Beide würden aufhören, Wissenschaft zu sein, wenn sie so zu fragen aufhören wollten. Die Theologie der Kirche ist jedoch meist bei der ersten Gestalt der Frage stehen geblieben. Sie hat sich der Forderung zwar nicht entzogen, die Idee des Absoluten auf den Begriff der Gottheit anzuwenden, aber sie hat eben so entschieden die Vorstellung der Persönlichkeit festgehalten; und da sie die Idee des Absoluten in der Gestalt, wie sie ihr von der Philosophie, mit der sie in Berührung kam, dargeboten ward, nicht dazu gereift fand, aus sich selbst heraus sich zur Form der Persönlichkeit zu gestalten oder damit in Eins zu setzen, so hat sie beide Formen als Prädicate der Gottheit nur äusserlich neben einander gestellt. Daraus ergab sich der Widerspruch, welchen die Philosophie, als sie sich von der Theologie befreite und um ihre Voraussetzungen nicht mehr kümmerte, allmälig an's Licht gebracht hat. Immer deutlicher hat es sich herausgestellt, dass die Einheit der absoluten Idee, die „absolute Identität," wie sie als solche von den neueren Systemen bezeichnet worden ist, nicht nur an und für sich ein Anderes ist, als die Einheit des Selbstbewusstseins, sondern auch, unmittelbar an dem Wirklichen als *seine* Einheit gesetzt, schlechthin unverträglich mit jener. Denn das Selbstbewusstsein ist

seinem Begriffe nach Dualität, unablässiges Herausgehen aus sich selbst und unablässige Rückkehr zu sich selbst, unablässiges Setzen eines Gegensatzes zu sich selbst und unablässiges Aufheben dieses Gegensatzes. Die absolute Identität aber ist das einfache Nichtsein der Unterschiede und Gegensätze, die eben nur als ein Mögliches, aber nicht als ein Wirkliches in ihr enthalten sind.

In der Verdrängung jener durch die göttliche Offenbarung und das empirisch religiöse Bewusstsein geforderten Einheitsform des göttlichen Geistes durch die Einheitsform, welche die Speculation unmittelbar in der Vernunftidee des Absoluten als solcher erkennt, besteht das gemeinsame Merkmal jener sonst unter sich sehr verschiedenen Denkweisen, welche man allgemein mit dem Namen des Pantheismus zu bezeichnen pflegt. Es handelt sich hier nicht darum, über die Angemessenheit dieses Ausdrucks mit denen, welche sie bestreiten, zu rechten; man kann immerhin Hegeln zugeben, dass derselbe streng genommen weder auf seine eigene Lehre, noch selbst auf die eines Spinoza passt. Aber das ist für uns von Interesse, die Thatsache festzustellen, dass diejenigen, welche unter dem Namen des Pantheismus die Reihe jener Denkweisen zusammenfassen, die sämmtlich ihre Wurzel in der philosophischen Speculation haben, — (denn einen unmittelbar religiösen Pantheismus giebt es nicht, wenn wir von dem oben (§. 451) bezeichneten Hintergrunde der alten Naturreligionen absehen, der aber bei jeder irgendwie fortschreitenden Bildung des religiösen und noch mehr des speculativen Bewusstseins überall zurücktritt), — nicht irren, wenn sie die diesen Denkweisen gemeinsame Leugnung der Persönlichkeit Gottes im Wortsinne des empirischen Religionsglaubens auf einen gemeinsamen, im Wesen der Speculation als solcher liegenden, obwohl darum nicht nothwendig auch die zu ihrer eigentlichen Reife gelangte theologische Speculation beherrschenden, Grund zurückführen. Dieser Grund ist auch in jenen neueren Systemen nicht unwirksam gemacht, welche sich gegen die Beschuldigung des Pantheismus am bestimmtesten auflehnen und auch wohl den Ausdruck Persönlichkeit oder andere als gleichbedeutend geltende selbst auf ihren Gottesbegriff anwenden; in dem Hegelschen so wenig, wie in dem Schleiermacherschen. Eine Berechtigung zum Gebrauch dieser Ausdrücke erwächst den neueren Systemen aus der allerdings unverkennbaren Annäherung ihrer Auffassung der absoluten Idee zum Begriffe der Persönlichkeit. Der Begriff des Ich hatte bereits durch den transscendentalen Idealismus eine Bedeutung gewonnen, welche ihn in ein anderes Licht stellt, als bei anderen Philosophen, und eine unmittelbare Ineinssetzung seiner Form mit der Idee des Absoluten, wiewohl es dort noch nicht wirklich dazu gekommen ist, als etwas keineswegs Undenkbares erscheinen lässt. In einem derartigen Sinne hat bekanntlich die Hegelsche Philosophie sich gerühmt, das Absolute nicht mehr blos, wie Spinoza, als Substanz, sondern als Subject begriffen zu haben. Aber welche Vorzüge ihr auch, die Fassung der absoluten Idee

als solcher betreffend, vor früheren Systemen zugestanden werden mögen: den entscheidenden Schritt über das, was das religiöse Bewusstsein an den früheren Systemen Pantheismus nennt, hat sie so gewiss nicht gethan, so gewiss auch sie noch den Standpunct des Identitätssystems einhält, und sich derselben Verwechselung, wie alle Lehren, welche diesen Standpunct einnehmen, der Form mit dem Inhalte, der „absoluten Idee" mit dem „absoluten Geiste" schuldig macht (§. 273). Auch die Hegelsche Philosophie weiss nichts von einem Gotte, welcher durch die in der absoluten Idee als nothwendige Form der Urwirklichkeit gesetzte Ichform über die Idee hinausschreitet und sich zum Herrn über die in derselben enthaltene unendliche Denk- und Daseinsmöglichkeit macht. Die Idee selbst ist ihr Gott, der, obgleich er der von ihm beherrschten Wirklichkeit in Zeit und Raum die Form der Persönlichkeit auferlegt, dabei doch selbst unpersönlich, vernunft- und willenlos bleibt. Wer das Verhältniss dieses jüngsten philosophischen Systems zur vorangehenden Entwickelung der Speculation richtig durchschaut, der wird daraus die Einsicht schöpfen, dass aus dem Pantheismus, der wesentlich an dieser gesammten Entwickelung haftet, kein anderer wissenschaftlicher Uebergang zum Theismus möglich ist, als die unserer obigen Darstellung zum Grunde gelegte Fassung der absoluten Idee als unendlicher, unendlich in sich bestimmter Daseinsmöglichkeit, über die sich das *primum Existens* durch den grossen Doppelact des Denkens und des Wollens zum Herren macht.

490. Die Einheit Gottes, wiefern sie ausdrücklicher Gegenstand der Bekräftigung des Willens ist, desselben freien und schöpferischen Willens, der ihr gegenüber auch noch ein anderes, nicht unmittelbar in ihr begriffenes Dasein will, nimmt den Charakter an, den wir, mit Hinblick auf Schriftstellen, wie Exod. 3, 14 und auch wie Hebr. 7, 16, durch die eigenschaftlichen Prädicate der Einfachheit und der Unveränderlichkeit bezeichnen können. Es haben nämlich diese Worte, weit entfernt, von dem lebendigen und persönlichen Gotte nur dasselbe auszusagen, was durch sie in anders gemeinter Anwendung von der Idee des Absoluten ausgesagt wird, an dieser theologischen Stelle eine Bedeutung, die wesentlich sich bedingt durch den Gegensatz einer Möglichkeit, deren ursprüngliches Inbegriffensein in der Sphäre des Gottesbegriffs durch die Wirklichkeit erwiesen wird, die sie im creatürlichen Dasein gewinnt. Gott ist einfach nur in Ansehung der Unauflöslichkeit seiner Natur- oder Lebenskräfte, welche, durch das gewaltige Band des Willens der göttlichen Liebe zusammengehalten, nie unter einander in Streit oder Zwiespalt gerathen können. Er ist unveränderlich in Ansehung der Richtung dieses seines Willens und des Charakters der zeu-

genden Kräfte, welcher von diesem Willen aus bestimmt und entschieden wird.

Die Eigenschaft der Einfachheit, für die sich kein ganz entsprechendes Wort im biblischen Sprachgebrauche findet, haben die Dogmatiker erst seit der Cartesischen Philosophie ausdrücklich zu betonen angefangen, um dadurch der Voraussetzung geistiger Natur oder Substantialität gerecht zu werden, welche in dieser Philosophie wesentlich durch jenes Prädicat von der körperlichen unterschieden wird, als in deren Begriff es liege, ins Unendliche zusammengesetzt zu sein. Es ist daher die Behandlung dieses Eigenschaftsbegriffs, zum Theil den Dogmatikern unbewusst, mit den Voraussetzungen jener Speculation behaftet, oder auch mit den nur wenig veränderten der Leibnitz-Wolffischen, welche in Deutschland bald an die Stelle der Cartesischen trat. Namentlich die Letztere hat Oetinger bei seiner höchlich beachtenswerthen Polemik gegen die herrschenden Vorstellungen über diesen Begriff im Auge (Auberlen S. 160 f.); doch fand er dieselben durch Ploucquet noch in einer Weise sublimirt, welche den Ausspruch rechtfertigt, sie sei ein *merus lusus transscendentalis ex puncto geometrico*. Wie die Einheit als *myrias virium in uno*, so bezeichnet Oetinger seinerseits die wahre Einfachheit, mit Hinblick auf die *ζωὴ ἀκατάλυτος* des Hebräerbriefes — für ihn ein biblischer Cardinalbegriff, — als *indissolubilitas virium divinarum, ἀφθαρσία, ἀθανασία intrinseca*. Dass das „Band der Kräfte," welches ihre Unauflöslichkeit bewirkt, der göttliche Liebewille ist: dies wird dort zwar nicht ausdrücklich gesagt, entspricht aber durchaus Oetingers sonst bekannten Anschauungen. — Der Begriff der Einfachheit hat allerdings auch seinen guten Sinn, wenn er auf den ersten Quell der Production, auf die Natur in Gott bezogen wird, sofern dieselbe unter der Einheit des immanenten Zweckes steht (§. 465 f.). Aber sofern in dieser Natur, durch den in ihr enthaltenen Gegensatz von Vernunft und Imagination, und durch die in der Letzteren enthaltene ideale Mannichfaltigkeit der Kräfte (§. 449) noch die Möglichkeit des Auseinandergehens gesetzt ist: so erschöpft sich der Begriff der Einfachheit des göttlichen Geistes nicht in dieser Bestimmung, die ihn ohnehin nicht als Eigenschaft Gottes in dem engeren Sinne erscheinen lassen würde, den wir (§. 483) für den Begriff göttlicher Eigenschaften festgestellt haben. Es ist vielmehr wesentlich in ihn die Bestimmung einzuschliessen, dass diese teleologische Einheit der natürlichen Production oder Generation durch den freien Willen bekräftigt wird; erst auf das Ergebniss dieser Bekräftigung ist der von Oetinger mit Recht so nachdrucksvoll betonte Ausdruck *ζωὴ ἀκατάλυτος* mit voller innerer Wahrheit anzuwenden. So, in dieser Bestimmung gefasst, kann man es gutheissen, wenn die Dogmatik der Schule den Begriff der Einfachheit des göttlichen Geistes nicht blos mit der Einfachheit des menschlichen in Parallele stellt, sondern ausdrücklich Gott eine reinere und vollkommnere Einfachheit zuschreibt, als irgend einem

creatürlichen Wesen. Mag auch an dieser Behauptung die schon so vielfach von uns gerügte Verwechselung des Concreten mit dem Abstracten ihren Antheil haben: sie behält einen guten Sinn auch nach Beseitigung dieses Irrthums. Denn in der menschlichen Seele bilden die sinnlichen und die geistigen Elemente eine Mischung, die zwar durch den sittlichen Willen zu immer reinerer Einfachheit hinaufgeläutert werden soll, die aber das Ziel jener unbedingten Willensherrschaft nie vollständig erreicht, welche die göttliche Natur, bei ihrem unendlichen Reichthum, zu absoluter Einfachheit in dem hier bezeichneten Sinne zusammenschliesst.

Der eigentliche Gehalt des in dieser Weise vervollständigten Eigenschaftsbegriffs der göttlichen Einfachheit kommt erst dann ganz zu Tage, wenn man zu seiner Bezeichnung sich des Ausdrucks bedient, welcher oft genug so angewandt worden ist, als solle damit noch eine besondere, davon unterschiedene Eigenschaft bezeichnet werden, des Ausdrucks: göttliche Unveränderlichkeit. Die Bedeutsamkeit dieses Ausdrucks für die Begründung der wahren Gotteserkenntniss im menschlichen Bewusstsein, aber zugleich die Gefahr eines tiefgreifenden Misverständnisses, die er mit sich bringt, Beides tritt vielleicht nirgends sonst so klar hervor, wie in Augustins beredter Darstellung der epochemachenden Wirkung, welche der Gedanke dieser Unveränderlichkeit auf sein eigenes religiöses Bewusstsein geübt hat (*Confess.* VII, 11 f. und anderwärts). „Nur das ist in Wahrheit, was unveränderlich bleibt:“ in diesen der platonischen Ideenlehre entnommenen Satz hatte sich für ihn die Grundanschauung des gesammten Gottesbewusstseins gekleidet. Der ethische Gehalt, der ihm die Bedeutung dieses Satzes bedingt, macht sich sogleich in der Beziehung gelten, in die er ihn, auch dies ganz in platonisirender Weise, zur Idee des Guten stellt. Trotz dieser Beziehung aber, und mit ihr in einem Widerspruche, die ihm selbst nie zum Bewusstsein gekommen ist, wird es nur zu deutlich, dass Augustinus sich von dieser Unveränderlichkeit eine Vorstellung macht, welche nur auf die reine Idee als solche, auf das Metaphysische und Mathematische passt, aber nicht auf die lebendige und persönliche Gottheit. Denn was sagen uns Aeusserungen wie folgende: *Neque enim ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo intuitu simul adsunt cuncta quae novit. Civ. D.* XI, 21. *Ubi invenis aliter et aliter, facta est ibi quaedam mors; mors enim est, non esse quod fuit. In Joh. tract.* 23, 9 —? Was hilft es, von dem ewigen Leben Gottes zu sagen, dass es *vitam temporalem vivacitate ipsa superat*, wenn an derselben Stelle, wo dies gesagt wird (*Ver. Rel.* 97), sogleich Erklärungen folgen, die den Satz selbst aufheben, indem sie ein Leben ohne alle zeitliche Bewegung, d. h. in Wahrheit vielmehr statt des Lebens den abstracten Begriff des Lebens, für das höchste Leben ausgeben? Dieser tödtenden Abstraction eben stellen wir hier den wahren Begriff der göttlichen Unveränderlichkeit gegenüber, welcher dasjenige ausdrücklich in sich einschliesst, was jener ausge-

schlossen hat, die Stetigkeit der Lebensbewegung. Diese bringt allerdings im Object des göttlichen Schauens und Schaffens einen Uebergang von Anderem zu Anderem mit sich; aber sie thut dies unbeschadet der Einheit ihrer Richtung nach dem einigen Zweck, welcher durch den göttlichen Liebewillen gesetzt ist. So verstanden folgt die Unveränderlichkeit unmittelbar aus dem, was wir die Einfachheit Gottes genannt haben, und es sind in Wahrheit nicht zwei verschiedene, sondern es ist eine und dieselbe Eigenschaft, welche mit diesen zwei Ausdrücken bezeichnet wird. — Eine besonders prägnante biblische Bezeichnung des wahren Begriffs der göttlichen Unveränderlichkeit ist das רִאשׁוֹן אַחֲרוֹן Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 12; *τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν.* Apok. 1, 8. 17.

b) Unendlichkeit, Allgegenwart, Ewigkeit.

491. Mit der Form der Ichheit oder Persönlichkeit, welche wir in dem Wesen Gottes als die Form seiner Einheit nachgewiesen haben, würden wir, nach einem weit verbreiteten Vorurtheil, im Voraus ihm die Eigenschaft der Unendlichkeit abgesprochen haben. Denn nichts ist gewöhnlicher, als die Ichheit und Persönlichkeit als eine an und für sich endliche und nur für endliches Dasein bestimmte Form bezeichnet zu finden. Nichts ist gewöhnlicher, und doch ist nichts falscher, auch wenn man diese Form nur so anschaut, wie sie sich in der gemeinen Erfahrung am Creatürlichen darstellt. Denn auch das gemeinhin endlich genannte Ich denkt, indem es Sich denkt, stets mit diesem Gedanken zugleich, auch ohne es zu wissen und zu wollen, eine doppelte Unendlichkeit: eine unendliche Möglichkeit des Daseins ausser ihm, und eine eben so unendliche Möglichkeit des Denkens und einer das Denken begleitenden Thätigkeit und Zuständlichkeit in ihm. Wesentlich durch den Gedanken dieser doppelten Unendlichkeit vermittelt, wird ihm zugleich sein eigenes Denken gegenständlich. Es denkt dieses sein Denken selbst sammt der es begleitenden Zuständlichkeit und Thätigkeit; es denkt das Denken seines Denkens ins Unendliche: und wesentlich in der Unendlichkeit des Processes dieser Selbstvergegenständlichung besteht das Selbstbewusstsein, das unentbehrliche Grundmerkmal des Begriffs der Ichheit oder Persönlichkeit.

Aus dem Attribute des Bewusstseins hat bekanntlich Origenes auf die Unzulässigkeit, Gott als ein Unendliches zu setzen, schliessen wollen. Dieser Schluss ist, nach der mangelhaften Ausbildung des Begriffs der Unendlichkeit in der griechischen Philosophie, ein vollkommen rich-

tiger; ein ἄπειρον im Sinne dieser Philosophie ist Gott so wenig, wie irgend ein seiner selbst bewusstes Wesen solches ist. Aber auch schon die griechische Philosophie hatte wiederholt Ansätze gemacht, statt dessen den Begriff des πέρας und des πεπερασμένον in einer Weise auszubilden, in der er den Begriff der wahren Unendlichkeit würde eingeschlossen haben. Die neuere Speculation hat umgekehrt den Begriff der wahren Unendlichkeit als einen solchen bezeichnet, der das Princip der Begrenzung in sich einschliesst, statt es von sich auszuschliessen. Für sie noch viel weniger, als für die alte kann eine Schwierigkeit im Allgemeinen darin zu liegen scheinen, in eine umschliessende Form, in ein πέρας, wie hier das Selbstbewusstsein, eine Unendlichkeit als eingeschlossen zu denken; man braucht ja hier nur mit Hegel an Spinoza's bekanntes Sinnbild der zwei Kreise zu erinnern, von denen einer den andern, aber nicht concentrisch umschliesst. Wenn demungeachtet auch von so manchen Neueren gerade die Form des Selbstbewusstseins als mit der Unendlichkeit, die von Gott prädicirt wird, unverträglich angesehen wird: so kann hievon der Grund nicht sowohl in den Vorstellungen liegen, die man sich von dieser Unendlichkeit überhaupt, und von der Unendlichkeit Gottes insbesondere gebildet hat, als vielmehr in gewissen Vorurtheilen über die Natur der Ichheit und des Selbstbewusstseins. — Ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, dass das hauptsächlichste Hinderniss, das Attribut selbstbewusster Persönlichkeit mit dem Attribute der Unendlichkeit vollkommen verträglich zu finden, in dem auch von der neueren Philosophie, trotz ihrer transscendentalen Speculationen über die Natur des Bewusstseins, noch nicht überwundenen Vorurtheil besteht, nach welchem das Selbstbewusstsein, statt selbst die Einheit des Ich zu begründen, vielmehr nur die Wahrnehmung einer empirisch gegebenen Einheit wäre. Man hat das richtige Gefühl, dass eine solche Einheit in der empirischen Weise, die hiebei vorausgesetzt wird, nicht wahrgenommen werden kann, ohne sie von Anderem, was nicht sie selbst, sondern ausser ihr ist, zu unterscheiden, und man zieht daraus den Schluss, dass nur solche Wesen, die als einzelne und besondere anderen besonderen und einzelnen gegenüberstehen, sich ihrer selbst bewusst sein können, aber nicht ein Wesen, das von vorn herein alles Dasein und alle Möglichkeit des Daseins in sich schliesst. Der richtige Weg, solchen Schluss zu widerlegen, wird daher nur durch eine folgerechte und gründliche Verfolgung jener Speculation gefunden werden, welche schon bei Kant die reine Form der Ichheit oder Selbstheit von dem empirisch Gegebenen abgelöst und sie an die allgemeine und nothwendige Vernunftform eines möglichen Denkens und einer möglichen Anschauung überhaupt geknüpft hat. Das Wesentliche, was von dieser Betrachtung hieher gehört, ist in der Abhandlung über den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, und dann in der Lehre von dem ersten Gliede des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit vorgekommen. Aus dem dort Ausgeführten geht hervor, wie von Haus aus die Ich-

form der reinen Möglichkeit des Daseins angehört, und in der Vergegenständlichung dieser Form für ein unmittelbar aus ihr heraustretendes Denken den ersten Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Daseins bezeichnet. Was dort von dem Ursubjecte nachgewiesen ward, eben das wiederholt sich auch in jedem creatürlichen Ich. Das Bewusstsein hat zu seinem ersten und unmittelbaren Gegenstande überall die unendliche Daseinsmöglichkeit; nur dadurch, dass es sich dieser bewusst wird, wird es sich auch seiner selbst und der Dinge ausser ihm bewusst. Dass in dem creatürlichen Ich dieses Bewusstsein durch ein sinnliches Vorstellungsleben vermittelt wird, ändert hieran nichts; sein Verhältniss zur reinen Daseinsmöglichkeit ist nichtsdestoweniger ein unmittelbares. Das Bewusstsein existirt erst von dem Augenblicke an, wo ihm diese Möglichkeit gegenständlich ist; wenn auch zunächst in der allgemeinen und unbestimmten Gestalt, die im menschlichen Geiste nur durch ein ausdrücklich darauf gerichtetes Denken sich allmälig zur Bestimmtheit, d. h. zu jenem ausdrücklichen Wissen über die Grenzen des Möglichen entwickelt, welches in seiner entwickelten Gestalt den Inhalt der Mathematik und Metaphysik ausmacht. Aber auch diese noch ganz unbestimmte Möglichkeit dient ihm, da in ihr allein die Werkzeuge der Assertion, die Kategorien enthalten sind, welche die Copula des Urtheils ausmachen, als unentbehrliches Mittelglied für die Urtheile, aus denen in allmäliger Genesis auf der einen Seite ein Selbstbewusstsein, auf der andern ein Weltbewusstsein hervorgeht. In diesem Sinne darf also mit vollem Recht behauptet werden, und ist auch von den Philosophen, die eine wirkliche Einsicht in das Wesen des Selbstbewusstseins gewonnen hatten, jederzeit behauptet worden, dass das Selbstbewusstsein, weit entfernt eine Form nur der Endlichkeit zu sein, vielmehr seiner eigensten Natur nach eine Form für ein solches Dasein ist, welches in seinem Schooss eine Unendlichkeit trägt. Diese Unendlichkeit ist allerdings für das göttliche Ich eine andere, als für das creatürliche. Aber dass die Ichform in Gott die Unendlichkeit des göttlichen Geistes zu fassen vermag: dies geschieht wesentlich in Kraft derselben transscendentalen Bedeutung dieser Form, ohne die sie auch nicht in der Creatur die Unendlichkeit des creatürlichen Geistes würde fassen können.

492. Von der Unendlichkeit, die jedem persönlichen Wesen unmittelbar als solchem vermöge seiner Persönlichkeit zukommt, unterscheidet sich die Unendlichkeit, welche Attribut der Gottheit ist, zunächst durch das Verhältniss zum Raumbegriff, und sie heisst in dieser Beziehung auch Unermesslichkeit. Der unendliche Raum ist dem göttlichen Geiste immanent nicht blos in der idealen Weise, wie er es auch dem creatürlichen ist, durch seine Gegenständlichkeit für das Bewusstsein, sondern auch in der realen, die in seiner Bedeutung als Grundform für das Leben der innergöttlichen

Natur besteht. Unmittelbar in ihn ergiessen sich bei jedem Acte dieses Lebens die zeugenden Kräfte des göttlichen Gemüthes, um daselbst in flüssiger, stets wieder sich aufhebender Begrenzung die Gestalt zu gewinnen, welche wir im Obigen (§. 447) durch den Begriff der Vorstellung bezeichneten, im Nachfolgenden (§. 514 ff.) näher durch den Begriff der göttlichen Herrlichkeit bezeichnen werden. Der göttliche Wille aber, mittelst des reinen Gedankens Besitz ergreifend von der Unendlichkeit des Raumes, der als unbedingte Daseinsmöglichkeit von vorn herein in diesem Gedanken gegenwärtig ist, macht sich eben durch diesen Besitz zum Herrn über jene Kräfte, und somit zum Herrn über die ganze unendliche Möglichkeit der Raumerfüllung.

493. Diese Beziehung des götttichen Willens auf die Totalität des Raumes, die wesentlich in dem Begriffe dieses Willens, des als Wille der göttlichen Liebe sich selbst ins Unendliche bejahenden, enthalten und nicht blos als eine Aeusserlichkeit durch die Beziehung zur Schöpfung an ihm gesetzt ist, — sie ist gemeint in den zahlreichen Aussprüchen der Schrift, aus denen die Lehre der Kirche das göttliche Attribut der Allgegenwart hervorgebildet hat. So entschieden in diesen Aussprüchen der Gegensatz gegen jede Beschränkung des Wohnsitzes der Gottheit auf eine bestimmte Oertlichkeit innerhalb des Raumes enthalten ist: so völlig fremd ist ihnen das Hinausgehen über den Raumbegriff selbst. In ihnen allen wird, wie auf gleiche Weise auch in den anderen Prädicaten der Gottheit, die gleich ihnen eine nicht blos sinnbildlich, sondern eigentlich gemeinte Räumlichkeit in sich schliessen, ohne künstliche Reflexion in der unmittelbaren Weise des natürlichen Bewusstseins die Unendlichkeit des Raumes als ungeschaffener Schauplatz aller göttlichen Lebensoffenbarung, und mit ihr die Totalität der geometrischen Bestimmtheit, welche dem Raume seine Stetigkeit und die Dreiheit seiner Dimensionen giebt, als selbstverständlicher Maassstab für die Erscheinung und Bethätigung des göttlichen Wesens nicht blos im creatürlichen Universum, sondern schon vor dessen Schöpfung in seiner inwohnenden Natur vorausgesetzt.

Es ist schon sonst von Einigen bemerkt worden, dass durch das ganze Alte Testament eine Dialektik hindurchgeht, welche die von der mythologischen Anschauungsweise her dem hebräischen Monotheismus in seinen Ursprüngen angehörende Vorstellung von einer räumlichen Wohnstätte Gottes im sichtbaren Himmel allmälig auflöst und an ihre

Stelle den Begriff einer Gegenwart Gottes in allen den unermesslichen Räumen, die von sichtbaren Erscheinungen erfüllt werden, und auch wohl noch über diese Räume hinaus setzt. Schon die Bezeichnung des Gottes, in dessen Anbetung sich Abraham und Melchisedek vereinigen, diese vielleicht älteste aller Umschreibungen des göttlichen Namens durch eigenschaftliche Prädicate (אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ Gen. 14. 19) hat unverkennbar die Bestimmung, die Grösse Gottes durch räumliche Bestimmungen solcher Art auszudrücken, die jede örtliche Beschränkung ausschliessen. Eben diese Bestimmung würden wir selbst dem Namen Jahve zuschreiben müssen, wenn es sich richtig verhalten sollte, dass, wie Ewald will, die Ableitung dieses Namens sich am sichersten aus Gen. 19, 24 ergiebt. Und so können wir denn die durch das ganze Alte Testament sich hindurchziehende Gewohnheit des Zusammenpaarens von Himmel und Erde als der Stätten göttlicher Wirksamkeit und Lebensoffenbarung als ein Denkmal der Gegenwirkung gegen jene beschränktere Vorstellung von dem Wohnsitze der Gottheit ansehen. Stellen, welche die Allgegenwart Gottes in so ausdrücklicher Weise aussprechen, wie 1 Kön. 8, 27. Hiob 11, 8 f. Jer. 23, 23 f. Jes. 66, 1. Ps. 139 u. s. w. werden hienach nicht als vereinzelte Erhebungen stärkerer Geister über das gemeine Niveau der volksthümlichen Anschauung anzusehen sein, sondern diese Anschauung selbst legt auch da, wo sie ausdrücklich den Himmel als Wohnplatz Gottes bezeichnet (vergl. z. B. Ps. 115, 3), in die Vorstellung solchen Wohnplatzes den Gedanken der Unendlichkeit hinein. Dazu sollte, was die Bedeutung des Plurals שָׁמַיִם betrifft, der Wink nicht unbenutzt bleiben, welchen über sie die Steigerung שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם Deuteron. 10, 14. 1 Kön. 8, 27. Ps. 148, 4 giebt; ein Ausdruck, den schon Augustinus (*Confess.* XII, 2) auf einen „unsichtbaren intelligiblen Himmel, ein ewiges Haus Gottes, gegen das gehalten unser Himmel noch Erde ist," gedeutet hat, worauf wir auch wohl noch ausdrücklicher das שְׁמֵי־קֶדֶם Ps. 68, 34 zu beziehen haben. Wie diese Steigerung unverkennbar durch das Bedürfniss veranlasst ist, der Unendlichkeit einen Ausdruck zu geben, welche sich dem mit dem Auge des Geistes in die Tiefen der Gottheit hineinschauenden Bewusstsein hinter jeder Grenze des sichtbaren Universums, auch der nur als möglich gedachten, aufthut: ganz eben so hat jener Plural ursprünglich gewiss nicht eine an Zahl und Umfang begrenzte Mehrheit körperlicher Himmelssphären bezeichnen sollen, in der Weise etwa, wie wir solche Vorstellung in dem apogryphischen Testamente der zwölf Patriarchen ausgeführt finden, sondern er war bestimmt, mit der scheinbar abgeschlossenen Einheit des sinnlichen Firmamentes zugleich die dahinter sich dem Blicke des Geistes öffnende Unendlichkeit auszudrücken. Wesentlich diese Unendlichkeit, die ausdrücklich räumliche, denn sonst wären diese Prädicate ganz unangemessen, hat auch Christus in die Prädicate *πατὴρ οὐράνιος, βασιλεία τῶν οὐρανῶν* einschliessen wollen. Auch in ihnen erscheint Gott als der „ewig Inwohnende"

(לְעוֹלָם יֵשֵׁב Ps. 9, 8. שֹׁכֵן עַד Jes. 57, 15), und sein Reich als ein solches, das allerdings auch einen Raum, eine Oertlichkeit, aber eine unendliche in sich schliesst (הִנֵּה מָקוֹם אִתִּי Exod. 33, 21); wie denn auf die Vorstellung einer solchen Oertlichkeit auch der Ausdruck הֵיכָל zu deuten ist, namentlich wenn er, wie in einigen der auch von der neueren Kritik dem Könige David persönlich zuerkannten Gesänge (Ps. 11, 4. 18, 7. 29, 9), bereits vor dem salomonischen Tempelbau von der himmlischen Wohnstätte Gottes gebraucht wird. — Die Unangemessenheit, welche in dem Ausdrucke zu liegen scheint, dass Gott im Raume wohnt, als wäre der Raum ein ausserhalb des göttlichen Wesens Vorausgesetztes, wurde von den Lehrern der alten Kirche, einem Theophilus, Arnobius, Novatianus u. A. dahin verbessert, dass sie vielmehr umgekehrt Gott den Ort für alle Dinge (*τόπος τῶν ὅλων*) nannten, und wenn die nachfolgenden, ein Clemens, Origenes, Augustinus diesen Ausdruck in der Weise zu bedingen nöthig fanden, wie es am Bestimmtesten *Aug. ep.* 187 geschehen ist: so wollten auch sie damit zunächst nur den gröberen Vorstellungen von einer materiellen Räumlichkeit Gottes in der Weise der creatürlichen Körper begegnen. Durch die scheinbare Hinneigung zu dieser Vorstellung haben auch Tertullians, so wie vor ihm schon des Melito von Sardes bekannte Aeusserungen über die Körperlichkeit Gottes Anstoss erregt, deren eigentlicher Sinn eben auch nur dieser richtige und unverfängliche ist, dass Gott nicht ohne Raum und räumliche Erscheinung oder Selbstbethätigung gedacht werden kann. — Was in der späteren Theologie die Neigung erzeugt hat, noch über die räumliche Unendlichkeit selbst hinauszugehen und der Schrift die Lehre von gänzlicher Ausserräumlichkeit des Göttlichen, von einer Schöpfung des Raumes zugleich mit dem räumlichen Universum anzudichten; das wird nachher beim Begriffe der Zeit angegeben werden, da über das Verhältniss zu diesem ganz Aehnliches zu bemerken ist.

494. Die göttliche Allgegenwart im Raume ist an sich selbst von der Schöpfung der Welt im Raume unabhängig; sie kommt derselben so gewiss auch der Zeit nach zuvor, so gewiss ohne sie die Schöpfung überhaupt undenkbar wäre. Mit erfolgender Weltschöpfung aber tritt für ihren Begriff der Unterschied hervor zwischen der wesentlichen, welche in der Gewalt besteht, die der göttliche Wille durch sein blosses Dasein über jeden Theil des Raumes übt, indem er dadurch den in der Schöpfung entbundenen Naturkräften jede Wirkung, die mit seinen Zwecken in Widerspruch stehen würde, unmöglich macht, und der werkthätigen, durch die er ein bestimmtes Dasein im Raume schafft, in der Weise, von welcher die Schöpfungstheorie handeln wird. Um den Unterschied zu bezeichnen, der, unbeschadet des Beisammenseins der Gottheit mit den geschaffe-

nen Dingen in denselben Räumen (συνουσία), doch in dem Verhältnisse beider zu diesen Räumen obwaltet: zu diesem Behufe hat die kirchliche Dogmatik mehrfache Kunstausdrücke geschaffen. So, dass die Gegenwart Gottes im Raume nicht als eine den Raum umschreibende, sondern den Raum erfüllende zu verstehen ist; so auch, dass, vermöge der göttlichen Abstandlosigkeit (ἀδιαστασία), die in sich einige Gotteskraft durch keine räumlichen Entfernungen abgeschwächt oder in ihrer Wirksamkeit gehemmt wird.

In den hier bezeichneten Distinctionen der kirchlichen Dogmatik macht sich, wie auch sonst mehrfach in den Distinctionen der theologischen Eigenschaftslehre, unwillkührlich die von jener Dogmatik vernachlässigte Unterscheidung gelten zwischen dem göttlichen Willen und den ursprünglich immanenten, nur eben durch den Willen selbst aus ihm heraustretenden Naturkräften, durch die der Wille wirkt. Die Unterscheidung von *omnipraesentia essentialis* oder *substantialis* und *operativa* würde ganz verwerflich sein, wenn unter der ersteren eine willenlose Gegenwart, wie bei materiellen Dingen, gedacht werden sollte. Aber sie erhält einen guten Sinn, wenn sie bezogen wird auf den Gegensatz des Willens, der mit seiner einfachen Thätigkeit in stets gleicher Weise die ganze Unendlichheit des Raumes umschliesst, zu den Naturkräften, die im vorweltlichen Wesen und Selbst der Gottheit schon unabhängig von dem Willen und vor ihm, in der Schöpfung aber nur durch ihn und kraft seines Entschlusses, überall nur in bestimmten Räumen wirken. In Bezug auf die erste giebt es, sofern schon von ihr gesagt wird, dass Gott *repletive*, nicht *circumscriptive* im Raume ist, keine leeren Räume; nicht als ob nicht an sich auch ein leerer Raum möglich wäre, sondern weil wir thatsächlich in Gott den Willensact voraussetzen müssen, der, in der Weise einer unmittelbar dem göttlichen Geiste inwohnenden, noch nicht an eine geschaffene Materie entäusserten Centralität oder Schwerkraft (vergl. §. 552), von der ganzen Unendlichkeit des Raumes für sein inneres Leben sowohl, als auch für seine Schöpfung Besitz ergreift. Dass aber auch die Naturkräfte, aus denen die creatürliche Materie gebildet wird, welcher wir im engern Sinne die Eigenschaft der Raumerfüllung zuschreiben, oder dass diese Materie selbst alle Räume erfüllen müsse: dies ist die irrige Voraussetzung, zu der nur jene falsche Raumtheorie nöthigt, welche den Raum zu einem unselbstständigen Prädicate dieser Materie macht. — Der Ausdruck *συνουσία*, *adessentia*, kann auf unserm Standpuncte dazu dienen, dem Misverständnisse zu begegnen, als gehe die Beziehung Gottes zum Raume ganz auf in den Beziehungen der creatürlichen Körperwelt, und der Ausdruck *ἀδιαστασία*, dem Vorurtheile, als sei für die Gotteskraft, für deren Wirken alle Abstände des Raumes gleichgiltig sind, gar kein Raum vorhanden. Der von Newton erfundene, von Clarke gegen Leibnitz vertheidigte Ausdruck, welcher den Raum ein Sensorium Gottes

nennt, ist freilich kein ganz angemessener. Aber er ist aus der Einsicht hervorgegangen, welche der damaligen Philosophie gegenüber zu vertreten jene beiden Forscher in ihrem guten Rechte waren, dass der Raum als nothwendige und schlechthin immanente Voraussetzung der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes eine absolute, nicht blos eine relative Bedeutung hat.

495. Wie die räumliche, auf entsprechende Weise ist auch die zeitliche Unendlichkeit Gottes im Alten und im Neuen Testament Gegenstand nicht eines todten, abstracten Wissens, sondern eines lebendigen, immer neu aus der Quelle schöpfenden Schauens. Der Inhalt dieses Schauens giebt sich auf charakteristische Weise in dem Gebrauch der Worte עוֹלָם, *αἰών*, *αἰώνιος* kund. Diese nämlich bezeichnen ursprünglich eine mit bestimmtem Weltinhalt erfüllte Zeit, wenn auch meist eine für die Vorstellung in das Dunkel der Vergangenheit oder überhaupt der Zeitferne zurücktretende. Aber sie werden durch vielfach wiederholte, nicht ohne Absicht und ausdrückliches Bewusstsein erfolgende Steigerung zum Ausdruck der aller Zeitgrenzen entbundenen und somit die Zeit selbst durch eine reale Machtübung aufhebenden Ewigkeit verwandt. Desgleichen auch wird durch laute und unzweideutige Schriftworte der Gegensatz des zeitlichen Vor und Nach zwar nicht als ein für den Begriff des lebendigen Gottes in demselben Sinne, wie er für die abstracten Wahrheiten der Mathematik und Metaphysik dies ist, bedeutungsloser, wohl aber als ein durch die unendliche Lebensthätigkeit des göttlichen Gemüthes sich in der absoluten Gegenwart des göttlichen Selbstbewusstseins, die alle Unendlichkeiten des Raumes und der Zeit auf ideale Weise in sich schliesst, aufhebender bezeichnet.

Für die schriftgemässe Beantwortung der Frage nach dem Verhältniss der Gottheit zur Zeitform haben die Vorstellungen, welche die Schrift in die Worte hineinlegt, deren Sinn nur dem letzten Ergebnisse nach durch das deutsche „Ewigkeit“ richtig wiedergegeben wird, ganz die entsprechende Bedeutung, wie für die Frage nach dem Verhältniss zur Raumform die Vorstellung des Himmels. Die dem sinnlichen Bewusstsein zunächst stehende Grundbedeutung von עוֹלָם ist eben auch nur die einer entfernten Zeit, besonders einer in die Ferne der Vergangenheit hinausgerückten, und der Plural עוֹלָמִים kommt im Alten, *αἰῶνες* im Neuen Testament für begrenzte, wenn auch weite Weltzeiten vor, wie שָׁמַיִם, *οὐρανοί* für begrenzte, wenn auch weite Himmelsräume. Aber der Gebrauch dieser Worte erhebt sich unter den Händen der biblischen Schriftsteller eben so entschieden zur Bedeutung einer unendlichen Zeit, doch stets noch einer durch Handlun-

gen, Zustände und Bewegungen lebendiger Wesen erfüllten, nie einer ganz reinen oder leeren, wie der Gebrauch des Wortes Himmel zur Bedeutung des unendlichen und ins Unendliche erfüllten Raumes. Als Uebergang dienen Formeln, wie מֵעוֹלָם וְעַד עוֹלָם Ps. 90, 2, עוֹלָם וָעֶד Ps. 9, 6. 10, 16, 21, 5. 45, 7, עַד־עוֹלְמֵי עַד Jes. 45, 17, *αἰὼν τοῦ αἰῶνος* Hebr. 1, 8, ganz ähnlich, wie שְׁמֵי שָׁמַיִם. Dass auch das einfache Wort עוֹלָם im Singular, und eben so auch עַד, an vielen Stellen unzweideutig von einer unbegrenzten Zeit gebraucht, und in diesem Sinne (Gen. 21, 33. Jes. 40, 28) zum ausdrücklichen Prädicate Gottes gemacht wird: dies zeugt von einer hier schon etwas weiter vorgeschrittenen, an den Begriff des selbstständigen, für sich leeren Zeitverlaufes näher herantretenden Abstraction. Aber dieser Begriff ist für die biblische Anschauung auch unbedingt das letzte, nicht einmal ganz erreichte Ziel der Abstraction. Wie die Anschauung danach ringt, ihn ausdrücken, das kommt auf charakteristische Weise z. B. Sir. 24, 9 zu Tage, wo die göttliche Weisheit von sich sagt: *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ᾽ ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἀπ᾽ αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω.* Eine noch weiter gehende Abstraction, eine solche, in welcher der Begriff der Ewigkeit, sich selbst überstürzend, in völlige Gleichgiltigkeit gegen allen Zeitverlauf umschlagen sollte, würde zum mindesten den vollendeten Abstractionsbegriff der unendlichen leeren Zeit voraussetzen, und ihre Vollziehung kann, auch abgesehen von der Frage nach dem Verhältnisse ihres Ergebnisses zum biblischen Gottesbegriff, schon aus dem Grunde nicht in dem Vorstellungskreise der Schrift erwartet werden, weil demselben, wie gesagt, die Reinheit des dabei vorausgesetzten Begriffes der Zeit als solcher, der leeren Zeit fremd geblieben ist. Wenn also die *αἰώνια* den *προσκαίροις* entgegengesetzt werden (2 Kor. 4, 18), so ist dabei eben so wenig an eine zeitlose Ewigkeit gedacht, wie wenn *αἰὼν ὁ μέλλων* dem *αἰὼν οὗτος* (Matth. 12, 32), oder *ζωὴ αἰώνιος* dem *ἀπολέσθαι* (Joh. 3, 15. 16), oder wie wenn (Röm. 16, 25) von *χρόνοις αἰωνίοις* die Rede ist, wenn die *αἰῶνες* als Gegenstand eines göttlichen *ποιεῖν* bezeichnet werden (Hebr. 1, 2, vergl. auch 1 Kor. 2, 7. Kol. 1, 26) und Jehova in jenem, dem Propheten Jeremia (20, 10) mehrfach nachgesprochenen Wort als מֶלֶךְ עוֹלָם, *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* gefeiert wird. Und wenn Ps. 102, 25. Hiob 36, 26 von „Jahren“ des göttlichen Daseins die Rede ist: so mag man dies immerhin eine poetische Metapher nennen und Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8 (warum nicht auch Hiob 10, 5?) dagegen anführen. Auch in den letztgenannten Stellen wird der unbefangene Leser stets den Eindruck gewinnen, nicht dass die als Jahre gemessenen Zeiten gar keine Bedeutung für das Leben und das Selbstbewusstsein Gottes, sondern dass sie eine vor der Bestandkraft dieses Lebens, vor der Durchschauungskraft dieses Bewusstseins verschwindende Bedeutung haben. Und eben dies wird auch die Bedeutung des (wenn es einer Erklärung bedürfte, schon als Hebraismus hinlänglich erklärten) Präsens in jenen neutestamentlichen Stellen sein, deren sich neuerdings Theologen, die

sonst zögernd genug daran gehen, auch nur in den gleichgiltigsten Aeusserlichkeiten eine freisinnige Kritik an dem Schriftbuchstaben zu üben, haben bedienen wollen, um der Schrift den aus ganz anderer Quelle geschöpften Begriff einer zeitlosen Ewigkeit zu octroyiren: Joh. 8, 58, und gar Joh. 1, 18. 3, 13. Damit in Uebereinstimmung sagt das ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος Apok. 1, 8 so ausdrücklich wie möglich den Unterschied der Momente des Zeitbegriffs, die man fälschlich seine Dimensionen nennt, von Gott selbst als giltig aus, und dies eben liegt, vieler anderen zu geschweigen, auch in Stellen, wie Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 11. Apok. 2, 8. 21, 6. — Die Betonung des Prädicates der Ewigkeit diente, den heidnischen Göttervorstellungen gegenüber, wesentlich zur Befestigung und Aufklärung des hebräischen Gottesbewusstseins. Es ist nicht unmöglich, dass sie schon in die Wahl des Jehovanamens eingegangen ist (vergl. §. 375); gewiss aber ist sie es, die schon in alter Zeit die Neigung hervorgerufen hat, Mose als den Verfasser des 90. Psalmen anzusehen.

496. Gleich dem unendlichen Raume ist auch die unendliche Zeit in Gott vielmehr, als Gott in der unendlichen Zeit. Sie ist in Gott, wie der Raum und wie die gesammte reine Idee oder Daseinsmöglichkeit, der beide angehören, als Object des göttlichen Urgedankens, der jedem andern Dasein zuvorkommt und den Uebergang aus der unendlichen Daseinsmöglichkeit in die Wirklichkeit dieses Möglichen vermittelt. Vermöge ihrer Unendlichkeit ist auch ihr Dasein, nicht anders, wie das des Raumes, ein über alle Besonderheit und Einzelheit (§. 439) der göttlichen Gedanken, der Naturgebilde des göttlichen Gemüthes übergreifendes, eine unendliche Bewegung der reinen Daseinsmöglichkeit eben als solcher, in der jenes Wirkliche unablässig wechselnd entsteht und verschwindet, und nur die reine Möglichkeit als das allein Unwandelbare in diesem Wechsel, als das allein Ewige in diesem Vergänglichen beharrt. Das Prädicat der Ewigkeit, von der Kirchenlehre der Gottheit beigelegt, hat bisher, aus Mangel an philosophischer Durchbildung des wahren Begriffs der Zeit, nur diese Bedeutung gehabt, in der wir es schon der reinen Idee oder Daseinsmöglichkeit, dem Absoluten der reinen Vernunft beilegen müssen, über die aber der wahre Begriff der Ewigkeit Gottes so gewiss hinausgehen muss, so gewiss geistiges Leben und Persönlichkeit, lebendige Zeugungs- und Schöpferthätigkeit in ihm enthalten sein soll.

Vielleicht an keiner andern Stelle der Glaubenslehre wird der Mangel einer ausreichenden metaphysischen Grundlage lebhafter empfunden, als an dieser, die von dem Verhältnisse des Gottesbegriffs zu den Begriffen

der Zeit und des Raumes Rechenschaft zu geben hat. „Von allen metaphysischen Fragen scheint die Philosophie der Zeit und des Raumes am wenigsten zur Ruhe gekommen, namentlich noch viel zu wenig, um den in dieser Hinsicht bestehenden Voraussetzungen des biblischen Theismus gewachsen zu sein.“ Ich begrüsse diese Bemerkung eines angesehenen Theologen (Nitzsch, System d. chr. Lehre, §. 86 d. 5. Ausg.) als eines der mehreren, von verschiedenen Seiten sich hervorthuenden Zeichen, dass die Theologie im Begriffe ist, verjährte Vorurtheile abzuwerfen, solche, die, aus philosophischen Systemen stammend, welche in älterer oder neuerer Zeit Einfluss gewonnen hatten, und von den Theologen ohne Bewusstsein über ihre Quelle fortgepflanzt, einer unbefangenen Auffassung der Schriftlehre nicht minder, wie dem Eingehen in die Forderungen einer gründlichen Philosophie entgegenstehen. — Was ist gewöhnlicher, als Raum und Zeit Formen der Endlichkeit und Bedingtheit nennen zu hören, und ihnen gegenüber das Unendliche und Unbedingte ein Raum- und Zeitloses, ein Ausserräumliches und Ausserzeitliches? Mit dieser Bezeichnung hat es geschichtlich folgende Bewandtniss. In der That sind Zeit und Raum die Formen, auf welche das natürliche Bewusstsein durch seine Natur und durch die Natur der Dinge angewiesen ist, sie als Maassbestimmungen zu gebrauchen für die natürlichen Grenzen aller Dinge, auch seine eigenen. Nichts natürlicher, als dass beim ersten Gewahrwerden dieser Daseinsformen auch die philosophische Speculation sich begnügt, von demjenigen Act zu nehmen, was sie so zunächst für das natürliche Bewusstsein sind, und dass sie demzufolge sie als endliche Formen eben nur für das Endliche behandelt, ohne Bedeutung für das Unendliche. Dies war im Alterthum der Fall der platonischen und der aristotelischen Philosophie. Die Bezeichnungen, welche beide Philosophien so von der Zeit als vom Raume geben, fassen diese Formen nur als etwas Relatives, nicht als etwas Absolutes, als Formen der Begrenzung des Endlichen nur durch ein anderes Endliche, nicht der Bestimmung des Endlichen durch ein Unendliches oder des Unendlichen durch sich selbst. In dieser Gestalt sind die Begriffe von Raum und Zeit, wie auf den heidnischen Neoplatonismus (vergl. die Abhandlung des Plotin: *περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*, *Enn.* III, 7), so auch auf die jüdische und christliche Philosophie übertragen worden, und sie sind es, die bei allen Aussprüchen der alten Kirchenlehrer über Raum- und Zeitlosigkeit des göttlichen Wesens vorausgesetzt werden. Wenn Philon (*de opif. mund. p.* 6 *Mang.*) auf Grund der platonischen Definition, dass Zeit die gesetzmässige Bewegung der Weltkörper sei, die Frage aufwirft, ob es etwas Unphilosophischeres geben könne, als, eine Zeit vor Entstehung der Welt anzunehmen: so kommt hier so deutlich als möglich der Grund dieser Behauptung zu Tage, die so viel Verwirrung angerichtet hat, seitdem man diesen ihren Grund aus den Augen verlor. Nicht minder deutlich, wenn Tertullianus seinen Ausspruch: *Ergo nec tempus habuit, quae (sc. bonitas creatoris) fecit tempus, sicut nec initium ante ini-*

tium, quae constituit initium, auf Gen. 1, 14 begründet (*c. Marc.* II, 3; vergl. I, 8), und wenn selbst ein Arius von dem Sohne behaupten konnte, dass er *ἀχρόνιος* gezeugt sei. Auch in der Augustinischen Behauptung, dass Gott nicht *in tempore*, sondern *cum tempore* die Welt erschaffen habe, blickt noch diese Bedeutung hindurch. Mit der Ablehnung des Zeitbegriffs in diesem Sinne geht daher überall die Aufnahme des Begriffs vom A e o n Hand in Hand, den schon Platon das Vorbild der Zeit in der Ideenwelt genannt hatte. Dieser bedeutet dann eigentlich die wahre, d. h. die absolute Zeit, mag er nun, nach Philon, als *παράδειγμα τοῦ χρόνου καὶ ἀρχέτυπον*, oder, nach Gregor von Nazianz, als *συμπαρατεινόμενόν τι τοῖς ἀϊδίοις, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα ἢ διάστημα*, oder wie sonst, bezeichnet werden. Der Begriff des Aeon entspricht in seinem philosophischen Gebrauche ganz dem, was seit uralter Zeit die religiöse Intuition, die bei dem Werke der mythologischen Gestaltenbildung in den dunklen Hintergrund dieser Welt der religiösen Phantasie zurückzublicken nicht unterliess, in diesem Hintergrund erschaut hatte; nur dass in dieser Schauung mit der unendlichen Zeit immer zugleich der unendliche Raum enthalten gewesen war. *Μάγοι καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον. ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν, ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων.* Diese Bemerkung des Eudemus bei *Damasc. quaest.* 125 drückt gewiss im Wesentlichen richtig die Kerngestalt jener vormythologischen Uranschauung nicht blos bei den Arischen Völkern, sondern bei allen aus, für die im Laufe des mythologischen Gestaltungsprocesses auch dieser dunkle Hintergrund zum Gegenstand eines bestimmteren Bewusstseins geworden ist. Es mag sein, dass uns der Inhalt dieses Bewusstseins meist nur in der Gestalt überliefert ist, die ihm eine spätere Reflexion gegeben hatte, wie z. B. bei den Griechen dies ohne Zweifel von den Orphischen Ueberlieferungen gilt; erfunden jedoch hat diese Reflexion gewiss nichts, nur ausgearbeitet. Für die christliche Speculation wurde der aus biblischer Anschauung aufgenommene Begriff der Ewigkeit zu einem Problem, an dessen Lösung sich die patristische und die scholastische Speculation in einer Weise versucht hat, die für die bisherige Theologie der Kirche maassgebend geblieben ist, so wenig sie auch den biblischen Anschauungen und den richtig verstandenen Forderungen einer lebendigen Gemüthsreligion entspricht. Die Richtung derselben ist zwar vielfach vorbereitet durch die Speculation des Alterthums, insbesondere der platonischen Schule, innerhalb des Christenthums aber hauptsächlich durch Augustinus verschuldet, wenn auch schon Origenes (*Princ.* IV, 190) die göttliche Dreieinigkeit noch über das äonische Dasein hinausrücken wollte, und Hilarius sich sehr ähnlich, wie Augustinus ausgedrückt hatte. Die Vorstellung des Augustinus von göttlicher Unveränderlichkeit (§. 490) beruht auf derselben Verwechslung der göttlichen U e b e r zeitlichkeit mit der A u s s e r zeitlichkeit des rein metaphysisch Absoluten, von welcher noch bis auf diese

Stunde die Speculation der kirchlichen Schule und zum nicht geringen Theil auch die der ausserkirchlichen Philosophie beherrscht wird. Auf sie und zunächst auf einige Aussprüche des Boëthius, die im Mittelalter ein grosses Ansehen erlangten, führt sich in den ausführlichen Theorien der Scholastiker über Zeit und Ewigkeit die Bezeichnung der Ewigkeit als eines *Nunc stans* zurück, das heisst, wie es richtig im Sinne der Scholastiker Hobbes ausdrückt: *idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo, et inter nunc et tunc nullam esse differentiam;* oder, wie es Andere kürzer bezeichneten: *aeternitas fixa* im Gegensatze der *aeternitas successiva.* — Es ist natürlich, dass eine Theologie, die von solchen Voraussetzungen ausgeht, leicht auf derartige Definitionen des Zeit- und Raumbegriffs, wie die in der alten Philosophie hergebrachten, zurückkommen und durch sie das Fernhalten dieser Formen vom Begriffe der Gottheit motiviren wird. Indess, wie hartnäckig man auch an jenen Definitionen festhalten mochte: einmal musste es auch an ihnen selbst der Philosophie zum Bewusstsein kommen, dass dasjenige, woran die Endlichkeit des Endlichen erkannt oder wodurch das Endliche gemessen wird, nicht darum selbst ein Endliches ist, dass es vielmehr ganz im Gegentheil entweder selbst das Unendliche, oder irgendwie der Natur des Unendlichen theilhaftig sein muss. Im Sinne dieser Einsicht hat stets der gesunde Menschenverstand, durch die lebendige religiöse Anschauung unterstützt, eine Gegenwirkung gegen die Unnatur jener speculativen Assertionen geübt, welche Zeit und Raum von dem Gottesbegriffe schlechthin ausschliessen wollten. Bereits im Alterthum gab es Philosophen, welche die Trennung zwischen *χρόνος* und *αἰών* unstatthaft fanden (*Simplic. ad Arist. Phys. p.* 184 f.), und im Mittelalter ward die absolute Natur namentlich des Raumes von den Arabischen Philosophen vertreten (vergl. Campanella, *de rerum sensu et magia* I, 12). Vorzüglich aber erstarkte dieses Bewusstsein von der absoluten Natur beider, des Raumes und der Zeit, seit der Entdeckung des kopernikanischen Weltsystems, welche vielleicht schon auf die Ausbildung der Socinianischen Lehre nicht ohne Einfluss geblieben ist, und seit der Begründung der streng mechanischen Physik, deren Tendenz, anfangs unbewusst, dann mit immer deutlicherm Bewusstsein dahin ging, alle Unterschiede des körperlichen Daseins auf rein mathematische Unterschiede in den Begriffen der Materie und der Bewegung, das heisst, der reinen Raum- und der reinen Zeiterfüllung nur als solcher, zurückzuführen. Freilich wurden die Principien dieser Physik auch wieder von philosophischen Systemen, wie das Cartesische und wie die aus ihm hervorgebildeten, z. B. das Spinozische, benutzt, um den reinen Raumbegriff und den reinen Zeitbegriff als blosse Abstractionen darzustellen aus den Begriffen der raumerfüllenden und der zeiterfüllenden Substanz. Aber diese Systeme selbst, indem sie den Begriff der unendlichen Ausdehnung, der räumlichen wie der zeitlichen, in irgend einer Weise zum Attribut ihres Substanzbegriffs machen, huldigen unwillkührlich jenem Begriffe der Unendlichkeit, der für das natürliche

Bewusstsein mit unmittelbarer Evidenz in den Vorstellungen des reinen Raumes und der reinen Zeit, aber nicht des Raum- und des Zeiterfüllenden liegt. Auch hat die Ablösung dieses Begriffs von den Substanzbegriffen, denen jene Philosophie ihn als Attribut beigelegt hatte, sich als die nothwendige Bedingung der höheren Entwickelungsstadien erwiesen, in welche die empirische Physik seit Newton eingetreten ist; und wenn in dem Streite zwischen Leibnitz und Clarke der Letztere nur eben noch als Vertreter des gesunden Menschenverstandes auftritt, ohne die Erhebung zu einem speculativen Bewusstsein, in welchem die von Leibnitz vertretene Stufe der Speculation schon wissenschaftlich überwunden wäre, so hat er doch die Interessen der naturwissenschaftlichen Empirie eben so wesentlich auf seiner Seite, wie die klaren Aussagen der allgemeinen Menschenvernunft. Die speculative Erhebung zu einer ächt metaphysischen Theorie des Raumes und der Zeit ist von Kant begonnen, der nicht nur die „reine Anschauung“ beider Wesenheiten von aller empirischen Abhängigkeit völlig loswickelte, sondern auch ihr apriorisches Bezogensein auf die Kategorien des Verstandes, ihre Unentbehrlichkeit, wenn durch diese Kategorien eine Gegenständlichkeit erkannt werden soll, feststellte. Doch ist diese Erkenntniss, bei dem Subjectivismus des Kantischen Standpunctes, eine unvollständige geblieben, so dass auch nach ihm noch Irrungen der Art möglich waren, wie sie die jüngste Philosophie in Menge ausgeboren hat, und eine durchgreifende Umbildung der dogmatischen Begriffe über das Verhältniss der Gottheit zur Unendlichkeit der Zeit und des Raumes noch immer nicht hat erlangt werden können.

Jenes „zur Ruhe kommen,“ welches Nitzsch in dem oben angeführten Ausspruch an der bisherigen Philosophie der Zeit und des Raumes mit Recht vermisst, kann nach allem Obigen nur darin bestehen, dass den Begriffen beider durch streng metaphysische Dialektik eine sichere und klare Stellung ausgefunden wird im inneren Zusammenhange der absoluten Idee, der reinen Denk- und Daseinsmöglichkeit. Wie dieses Problem in Schellings früherer Auffassung der absoluten Identität enthalten, in Hegels dialektischer Ausführung aber, durch Abtrennung des Raum- und Zeitbegriffs, dieser von ihm so genannten „Formen der Aeusserlichkeit“ von dem logisch Absoluten, verfehlt worden ist: darüber darf ich auf die ausführlichen Darlegungen in meinen früheren Schriften um so mehr verweisen, als meines Wissens nirgends anderwärts in der weitläuftigen Literatur, die sich um die Bekämpfung und Vertheidigung des Hegelschen Systems angehäuft hat, dieser Punct mit gleicher Bestimmtheit und gleich deutlichem Bewusstsein über das Eine, was Noth thut, erörtert worden ist. Die Deduction beider Begriffe in meinen „Grundzügen der Metaphysik“ ist noch nicht vollständig gelungen, aber sie zeigt den einzig möglichen Weg, auf dem eine bessere gelingen kann. — Wo die Consequenzen einer Philosophie, die dem Zeitbegriffe seine absolute Bedeutung abspricht, bei aufrichtiger und furchtloser Durchführung zuletzt ankommen müssen:

das kann man an dem Beispiel von Schopenhauers Philosophie ersehen, während man dagegen an den abenteuerlichen Philosophemen Baaders über den Zeitbegriff die phantastischen Verirrungen eines dem natürlichen Menschenverstande Hohn sprechenden und durch keine logische Schulbildung gezügelten Tiefsinns zu beklagen findet. Wie ungleich einfacher und richtiger bei Oetinger die Bemerkung: „Wenn Gott keine Succession in sich hätte, so müsste er kein Wesen sein, das sich selbst generirt!"

497. Auch in jener abstract metaphysischen Bedeutung, da es die absolute Gleichgiltigkeit gegen jeden Zeitverlauf bezeichnet, kommt das Prädicat der Ewigkeit Gott, und Gott allein zu, wiefern nämlich das in diesem Sinn schlechthin Ewige, die absolute Idee oder Daseinsmöglichkeit nicht ausser Gott, sondern in Gott (§. 411), oder wiefern sie Gott selbst ist, nur einfach als reine Potenz, als Möglichkeit seiner selbst, noch nicht in der Verwirklichung aller in dieser Möglichkeit enthaltenen Unterschiede und Gegensätze gedacht, wodurch er erst der Lebendige und Persönliche, der Dreieinige ist. Dagegen als Eigenschaft oder Attribut der Gottheit in dem näher bestimmten Sinne, in welchem wir hier die Lehre von den göttlichen Attributen abhandeln, bedeutet Ewigkeit vielmehr das, was einige Scholastiker als *Aevum* oder *Aeviternitas* von der *Aeternitas* unterschieden haben: die dialektische Negation, die Ueberwindung oder Aufhebung der Macht des Zeitverlaufes durch jene Kategorie, welche das zeitliche Vor und das zeitliche Nach in einander setzt, und so gleichsam einen Gegenstoss führt gegen die unaufhaltsame Bewegung des Zeitbegriffs durch die Kategorie des Zweckes.

498. Gott ist, wie die trinitarische Entwickelung seines Begriffs gelehrt hat, Zweck seiner selbst, Zweck der unendlichen, unendlich mannichfaltigen Lebensbewegungen seiner Natur. Er ist es schon in Kraft dieser seiner Natur, welche nur mittelst der ihr von Anfang an inwohnenden Spontaneität der Zweckbeziehung sich zur freien, selbstbewussten Macht über jene ihre Lebensbewegungen, zur Persönlichkeit des Willens erhebt (§. 453. §. 460 f.). Er ist aber in einem noch gesteigerten Sinne Zweck seiner selbst, wiefern er durch den freien Willen seiner Liebe diese Lebensbewegungen ergreift und sie nach dem Ziele jener höchsten Daseinsentfaltung lenkt, die ohne den Willen eine in der reinen Idee als solcher verschlossene Möglichkeit würde bleiben müssen (§. 467 f.). Erst mit der selbstbewussten Ergreifung dieses Willenszweckes ist der Zeitverlauf vollständig bezwungen. Denn erst durch ihn ist den zeitlich wechselnden Gebilden der göttlichen

Imagination eine feste Stätte im Gedächtnisse der Gottheit ausgefunden, und erst durch ihn sind alle Möglichkeiten, auch der zukünftigen Daseinsentwickelung, welche nothwendig als endlos, als eine endlose, so intensive wie extensive Steigerung aller Daseinselemente zu denken ist (vergl. §. 528), vollständig dem von diesem Zeitverlaufe fortan unberührten, stets sich gleichbleibenden Selbstbewusstsein der Gottheit einverleibt. Dies aber ist es, was wir unter der Ewigkeit als Attribut des lebendigen und dreieinigen Gottes, der Allgegenwart dieses Gottes in dem unendlichen Raume entsprechend (§. 493), zu verstehen haben.

Die scholastischen Theorien über die göttliche Ewigkeit (ausführlich z. B. bei Albertus im fünften Tractat des ersten Theiles seiner *Summa*, und in durchgängiger Abhängigkeit von ihm, übersichtlicher geordnet, aber nicht tiefsinniger, bei Thomas von Aquino in der zehnten *quaestio* des ersten Theiles) unterscheiden *aeternitas*, *aeviternitas* und *tempus* in einer Weise, die von vorn herein eine nur eigenschaftliche Natur dieser Begriffe voraussetzt, ein Anhaften derselben an einem Sein, welches nicht ihr eigenes ist oder durch sie wenigstens nicht vollständig ausgedrückt wird; obwohl es gelegentlich auch von Gott heisst, dass sein Sein und seine Ewigkeit eines und dasselbe sind. Schon dadurch verfehlen sie die wahre Bedeutung des Zeitbegriffs, der selbst ein Ewiges, oder vielmehr der die sich unendlich in sich selbst bewegende und dadurch die höhere, eigentlich reale Ewigkeit des lebendig Göttlichen bedingende Ewigkeit ist. Ihre Beschreibungen der eigentlichen *aeternitas* passen, wenn man ihnen die abenteuerliche Vorstellung des *Nunc stans* zugiebt, welche jedoch bei Albertus durch die beigeführte Erläuterung einen ganz guten Sinn gewinnt: *nunc non est stans in se, sed per intellectum, cui adjacet,* vollkommen auf die *veritates aeternae et necessariae,* auf das Absolute der reinen Vernunft als solches. Es ist die Ewigkeit, welche Hilarius in jener berühmten Bezeichnung der trinitarischen Personen vorzugsweise dem „Vater" zuschrieb, weil in ihm das Absolute der reinen Vernunft zunächst enthalten ist. Wenn daher die Scholastiker diese *aeternitas,* und nicht die *aeviternitas*, zum wesentlichen Attribute, ja recht eigentlich zum Grundattribute der Gottheit machen: so giebt sich darin auf charakteristische Weise die nicht erst von ihnen, sondern durch Einfluss der platonischen und aristotelischen Philosophie schon von den Kirchenvätern namentlich seit Augustinus begangene Verwechslung des Gottesbegriffs mit dem Absoluten der reinen Vernunft, diese Grundirrung des philosophischen Dogmatismus kund, welcher auch den theologischen nach sich zieht (§. 262 f.). Diese Verwechselung wurzelte zu tief in der gesammten philosophischen Bildung jener Jahrhunderte, als dass man das Misverhältniss zum ächten Sinn der Schriftlehre in seinem ganzen Umfange hätte gewahr werden können. Immerhin jedoch fiel die ab-

weichende Bedeutung, in welcher die Schrift die Worte עוֹלָם, *αἰών* anwendet (vergl. hierüber auch Oetinger, bei Auberlen S. 491 f.), genugsam in die Augen, dass sie dazu veranlasste, daraus einen eigenen Begriff zu bilden, der zwischen den Begriffen der Ewigkeit und der Zeit in der Mitte stehen sollte. *Aeviternitas* soll nach den Scholastikern zwar das Ende, aber nicht den Anfang ausschliessen; sie soll zwar die Unveränderlichkeit der Substanz einschliessen, aber Bewegung und Wechsel in dem Beihergehenden, in den *modis* zulassen. Sie wird daher von ihnen Gott nur in sofern zugeschrieben, wiefern sowohl *aevum* als *tempus* in der *aeternitas* enthalten sein soll; wesentlich gilt sie als Attribut der zu unvergänglicher Dauer bestimmten Geschöpfe. — Ich meine nun, dass dieser Begriff, den gewiss ein glücklicher Instinct gefunden hat, recht wohl benutzt werden könne zur Bezeichnung der wahren Ewigkeit des lebendigen und persönlichen Gottes, wie wir dieselbe nach Vorgang der Schrift (§. 495) zu denken haben. Wenn der begeisterte Sänger des Psalmen, welchen das Alterthum dem Mose zuschrieb, das Ungeheure, was in dem Gedanken der ewigen Dauer Gottes liegt, dadurch veranschaulicht, dass tausend Jahre vor seinem Auge sind, wie ein Tag, und wenn ein späterer Psalmendichter, dessen Wort der Heiland selbst zu dem seinigen zu machen nicht verschmäht hat (Marc. 13, 31), das Feststehen Gottes dem Vergehen der von ihm geschaffenen Erde und Himmel entgegenstellt (Ps. 102, 27): so fühlt jeder für die Gewalt dieser aus der Tiefe des staunenden Gemüthes ausbrechenden Worte irgend Empfängliche einen Inhalt heraus, der ganz etwas Anderes bedeuten will, als die zeitlose Ewigkeit eines mathematischen Lehrsatzes oder einer metaphysischen Kategorie. Für diese Ewigkeit hatte die griechische Sprache das auch der Schrift (Röm. 1, 20) nicht unbekannte Wort *ἀΐδιος*, — es ist bezeichnend, wenn dieses Wort sowohl den griechischen Uebersetzern des Alten, als den Schriftstellern des Neuen Testamentes nicht genügt zu haben scheint, um die lebendige Ewigkeit der in der Schrift offenbarten Gottheit auszudrücken. Allerdings wird in jenen Ausdrücken alttestamentlicher Poesie und neutestamentlicher Apokalyptik die unendliche Zeit als eine Grösse behandelt, an welcher Gottes Dasein gemessen wird, ja selbst als eine Macht, mit welcher die Macht der Gottheit es nicht verschmäht, in die Schranken zu treten, um sich in ihrer Bezwingung, in ihrer Bewältigung zu offenbaren. Dies macht sich am deutlichsten da gelten, wo, wie in den zwei angeführten Psalmen, die Macht der Zeit ausdrücklich veranschaulicht wird an der Vergänglichkeit des Irdischen, ja an der von demselben religiösen Gefühl, welches die Ewigkeit des Schöpfers empfindet, vorausgesetzten Vergänglichkeit des Himmels selbst, in der Absicht, um der höheren Macht, die sich in ihrer Ueberwindung bethätigt, als Folie zu dienen. Die Macht der Zeit, der alles Endliche anheimfällt, ist die Macht des Todes, und man weiss, mit welchem Nachdruck in der Schrift der Sieg des Lebens über den Tod, der nur durch Gott gewonnen werden kann, gefeiert

wird (Jes. 25, 8. Hos. 13, 14. 1 Kor. 15, 54 f.). — Eben dies nun ist der Punct, in welchem, wie ich meine, eine über die bisherigen Standpuncte hinaus zu höherer Klarheit und Energie gesteigerte Speculation sich auf dem Wege streng metaphysischer Dialektik mit den begeisterten Anschauungen der heiligen Dichtkunst und Prophetie begegnen wird. Alle Wirklichkeit des Daseins nämlich, die geringste und eingeschränkteste so gut, wie die höchste und umfassendste, beruht, rein metaphysisch betrachtet, auf ausdrücklicher dialektischer Verneinung des Zeitbegriffs, und diese Verneinung muss, vor aller Entstehung endlicher oder besonderer Dinge, auf unendliche und absolute Weise erfolgt sein, wenn es über die blosse Möglichkeit hinaus überhaupt zu einer Wirklichkeit des Daseins kommen soll. Die Grundform dieser Zeitverneinung, und somit die Grundkategorie der Zeiterfüllung ist der Zweckbegriff (Grundzüge der Metaphysik, S. 511 ff.), ähnlich, wie die Grundform der Raumverneinung und mithin die Grundkategorie der Raumerfüllung die Schwere ist (ebendas. S. 358 ff.). Wesentlich kraft des ihnen immanenten Zweckes (§. 339) liegt eine gewisse Macht der Zeitüberwindung, ein gewisser Gegensatz gegen die zehrende Macht des Zeitverlaufes in allen wirklichen Dingen, nicht allein den geistigen, sondern auch den körperlichen, nicht allein den lebendigen, sondern auch den scheinbar todten. In allem Endlichen aber, und also namentlich in allen Gestalten und Bewegungen des Lebens sowohl der göttlichen, als auch der creatürlichen Natur, wird diese Macht nach jedem augenblicklichen Sieg immer neu wieder durch die gleichsam in einem steten Kampf gegen sie begriffene Macht des Zeitverlaufs überwältigt, so dass die Macht der Zeit zuletzt die Siegerin, und alles Natürliche ihr unterthan bleibt. Aber die unablässige Erneuerung des Kampfes, von der auch innerhalb des Kreises menschlicher Erfahrung die natürliche sowohl, als auch die geistige Welt das Schauspiel bietet: sie deutet auf eine höhere Macht über beiden, durch welche der Sieg des Seins über das Nichtsein, des Lebens über den Tod verbürgt ist. Dass diese oberste Macht der Zeitüberwindung, das eigentliche Moment des Daseins, der Existenz in Gott, an der Form des selbstbewussten Denkens und Wollens haftet: diese Einsicht ist ihrer Natur nach ein Ergebniss der reinen metaphysischen Speculation, und sie eben bildet im Zusammenhange derselben das Moment, wodurch diese Speculation sich in der oben bezeichneten Weise zum ontologischen Beweise für das Dasein Gottes gestaltet und einen kosmologischen und ethikologischen Beweis möglich macht. Die Stelle, an welcher sie von der Metaphysik gewonnen wird, ist eine und dieselbe mit derjenigen, an welcher durch den dialektischen Process dieser Wissenschaft der Begriff des Denkens, des Selbstbewusstseins und des selbstbewussten Ich als inwohnendes Moment der reinen Daseinsmöglichkeit zuerst entsteht. Derselbe nämlich hat für ein scharfes und klares Denken schlechterdings keine Bedeutung anders, als in ausdrücklicher Beziehung auf den Zeitbegriff, und es ist von allen Täuschungen,

denen sich die Theologie noch immer zu überlassen liebt, die schwerste, dass sie ein ausserzeitliches Selbstbewusstsein denkbar findet und sich von seiner Nothwendigkeit überreden will. Aber die Beziehung auf den Zeitbegriff ist wesentlich eine negative. Das Denken verneint die Zeit, eben indem es sie denkt, indem es ihre in dem unendlichen Processe einer stets verneinenden, — das Vergangene verneinenden — Bewegung sich abwickelnde Unendlichkeit in die punctuelle Einfachheit des Gedankens zusammenfasst, und die Gegensätze des zeitlichen Vor und Nach, der Vergangenheit und der Zukunft, als Eins setzt in der Gegenwart des Augenblicks, der erst durch das Denken zu Etwas wird, da er ohne das Denken Nichts war. Das Denken ist ferner eine dem Zeitlauf entgegengesetzte Bewegung, indem es, während dieser unaufhaltsam von dem Vor in das Nach, von der Vergangenheit in die Zukunft eilt, auf gleich stetige Weise in umgekehrter Richtung nach seiner eigenen, des Denkens, Vergangenheit zurückgeht und sie zum Gegenstand eines nachfolgenden Denkens macht. Solchergestalt neutralisirt es, so zu sagen, die Bewegung des Zeitbegriffs und begründet an ihrer Stelle, begründet im Zeitstrom selbst ein Dauerndes, Beharrendes, durch sein einfaches Dasein dem Strom Widerstehendes. Dies und nichts Anderes wollte der mit emphatischer Betonung in der alten speculativen Dogmatik von Gott prädicirte Ausdruck *Ἑστώς* sagen; *Stabilis Veritas* nach Augustinus. So erwächst für die Metaphysik der Begriff des *primum Existens*, des Ur-Ich, welches nur ist, indem es sich weiss, und nur sich weiss, indem es sich denkt. Dass dieses Ur-Ich, dieser perennirende Process der Zeiterfüllung durch reines Denken, ein unendlicher sein kann: dies folgt eben so unmittelbar aus der Ueberwindung des Zeitbegriffs, die sogleich in dem ersten Acte eines solchen Denkens vollständig geschehen ist, wie die mit ihm zugleich gesetzte Möglichkeit einer eben so unendlichen Raumerfüllung durch productives Denken (§. 435 ff.) aus dem dialektischen Zusammenhange folgt, den die Metaphysik zwischen den Kategorien der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit, der Erfüllung der Zeit durch Zeitverneinung und der Erfüllung des Raumes durch Raumverneinung nachweist. Dass aber beide Processe wirklich unendliche sind, oder dass Gott in diesem realen und lebendigen Sinne der Ewige ist: das folgt nicht mit dialektischer Nothwendigkeit aus jener Urthatsache und aus der in ihr enthaltenen Möglichkeit; das ist vielmehr nur als Wirkung einer freien Urthat des göttlichen Willens zu begreifen, welche mittelst der teleologischen Kategorien in der schon vorhin bezeichneten Weise über die Momente des natürlichen Daseins der Gottheit übergreift. In diesem Sinne ist daher auch die Ewigkeit Gottes nicht eigentlich Gegenstand eines strengen metaphysischen Wissens, wie jene rein ontologische Ewigkeit der Scholastiker und der bisherigen kirchlichen Dogmatik. Sie ist, wie alle lebendige Eigenschaften des persönlichen Gottes, Gegenstand des Glaubens, aber eines Glaubens, der durch die Gesammtheit aller Thatsachen der religiösen Erfahrung und

der Erfahrung überhaupt eine derartige Bestätigung erhält, dass daraus zwar nicht ein metaphysiches, wohl aber ein theologisches Wissen hervorgeht.

Im Begriffe dieser realen Ewigkeit Gottes liegt das richtig verstandene Attribut der *Aseitas*. Mit diesem Worte hat die mittelalterliche Theologie und haben die Theologen, die, wie Daub in seinen *Theologumena*, es neuerdings betonen, offenbar dasselbe sagen wollen, was Spinoza mit dem Ausdruck *Causa sui*. Aber so wenig, wie dieser, haben auch jene sich dabei selbst verstanden. Um zu verstehen, was damit gesagt ist, muss man das Dasein Gottes auch wirklich als That, lebendige That seiner selbst zu fassen wissen; als *actus purus* oder *purissimus*, wie die Theologen gleichfalls mit nur zweifelhaftem Verständniss es zu bezeichnen lieben. Die Urthat aber, durch die Gott ist: sie ist eben keine andere, als die denkende Erfassung und Ueberwindung jener vorzeitlichen Ewigkeit, in welcher die Unendlichkeit der Zeit selbst inbegriffen ist. Sie, diese Urthat, ist sonach in Wahrheit als Anfang des wirklichen oder lebendigen Daseins der Gottheit zu bezeichnen, und Gott nach dieser Seite seiner lebendigen Wirklichkeit nicht anfangslos zu nennen. Auch nennt ihn die Schrift nicht so; nur ein Dasein, einen Anfang in u n v o r d e n k l i c h e r Zeit schreibt sie ihm zu (*ἀπ᾽ αἰώνων* oder *πρὸ αἰώνων*, בְּמֵעוֹלָם, Ps. 90, 2. 93, 2. 103, 17. מִקֶּדֶם, Habak. 1, 12, — auch Mich. 5, 1 kann hieher gezogen werden). Allerdings aber ist dieser Anfang nicht ein Anfang Gottes schlechthin, denn auch das Absolute der reinen Vernunft, die absolute Idee ist schon Gott; er ist ein Anfang nur seines lebendigen, zeiterfüllenden Daseins. Er, dieser Anfang, ist an die Stelle jenes zeitlichen Anfangs zu setzen, den die Lehre der Arianer einseitig nur für den S o h n behauptete. Wir würden uns nicht entbrechen können, dieser Lehre beizupflichten, wenn sie, was aber nicht ihr Sinn war, unter dem „Vater" nicht den lebendigen Gott, sondern nur die reine Idee verstanden hätte, nur der reinen Idee, neben dem *ἀγέννητος*, auch das *ἀγένητος* hätte zusprechen wollen. — Die Nothwendigkeit des Anfangs, den wir hier behaupten, liegt, welche Vorurtheile sich auch dagegen sträuben mögen, im Begriffe der Urthat des Denkens und der Urthat des Wollens. Sie liegt darin genau mit derselben Evidenz, wie im Begriffe des selbstbewussten, lebendigen Daseins überhaupt die Nothwendigkeit eines immer neu aufzuhebenden und also immer vorauszusetzenden Zeitverlaufes; und es ist auch nur ein eingebildetes Interesse der Religion, was sich gegen das Zugeständniss solcher Nothwendigkeit könnte auflehnen wollen. Am wenigsten dürfte solches vermeintliche Interesse von denen vorgewandt werden, die ein für allemal Gott nur eine zeitlose Ewigkeit beilegen. Diese mögen bedenken, wie jene Ewigkeit, die ja auch wir Gott zusprechen, durch die Annahme eines Anfangs in dem hier dargelegten Sinne nicht den mindesten Abbruch erleidet, indem ja der Gott, den wir auch vor jenem Anfange als seiend und als ewig anerkennen, kein anderer ist, als der einzige, den

sie überhaupt kennen und gelten lassen. Dem aufrichtig theistisch Gesinnten aber wird, wenn ja auch in ihm sich noch ein Bedenken regen sollte, der Umstand zur Beruhigung gereichen, dass eben nur durch die Annahme eines solchen Anfangs auch die Annahme eines zeitlichen Anfangs der Weltschöpfung, — der aber nicht etwa mit jenem zusammenfällt, — erklärlich wird; eine Annahme, die unüberwindlichen Schwierigkeiten unterliegt, wenn dem Anfange der Welt rückwärts die Ewigkeit innergöttlichen Lebensprocesses vorausgesetzt werden soll.

c) Allmacht, Allwissenheit.

499. Wie die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, auf gleiche Weise ist in dem reinen Ich, in dem einfachen Selbst der Gottheit die ganze unendliche Daseinsmöglichkeit aufgehoben, deren Begriff mit der Idee des Absoluten zusammenfällt, die in diesem Ur-Ich sich selbst erfasst (§. 327 ff.). Das Ur-Ich, das Ursubject ist in diesem Sinne, als die im Denken und Bewusstsein sich selbst erfassende, sich selbst zur Wirklichkeit des Daseins erhebende Urmöglichkeit, nichts Anderes, als Macht, unendliche, durch keine andern Grenzen, als die inneren der absoluten Daseinsmöglichkeit, umschriebene Macht (*Potentia,* §. 419 f.). Wiefern aber weiterhin diese Macht sich aus sich selbst heraus durch Imagination und Gemüth hindurch zum selbstbewussten Willen gestaltet, wiefern also, nach den typisch festgestellten Ausdrücken der Kirchenlehre, das Wesen Gottes, des lebendigen und persönlichen, sich nicht in dem Begriffe des Vaters, der mit dem Begriffe der Macht einer und derselbe ist, sondern erst in dem Begriffe des Geistes abschliesst, der vom Vater und vom Sohne ausgeht: insofern bezeichnet der Begriff der Macht nicht unmittelbar das Subject oder die Persönlichkeit der Gottheit selbst, sondern er haftet an ihr als Attribut, als die Eigenschaft der Allmacht.

500. Nicht in jener ersten, sondern in dieser zweiten Bedeutung ist der Machtbegriff für die religiöse Erfahrung, welche innerhalb des Bereiches der geschichtlichen Gottesoffenbarung steht, ein ursprünglicher Inhalt oder Gegenstand ihres Gottesbewusstseins. Auch in der heiligen Schrift wird die göttliche Allmacht, in dem begeisterten Fluge der heiligen Poesie, wie in der stillen Contemplation des in sich gesammelten Gemüthes, als Eigenschaft des Gottes bezeichnet, dessen Wesen in der Persönlichkeit seines selbstbewussten Willens besteht. Sie wird, im Gegensatze zu den Schranken, welche dem

menschlichen Willen durch die äussere Natur gesetzt sind, als das durch seine erhabene Stellung zu dieser Natur diesen Schranken Enthobene bezeichnet; doch ohne ausdrückliches Eingehen in den speculativen Grund ihres Begriffs, nämlich in den nur durch reine Vernunft erkennbaren Begriff der unendlichen Daseinsmöglichkeit, und daher auch ohne ausdrückliche Umschreibung der Grenzen, welche, auch ihrerseits jener Vernunft erkennbar, unmittelbar in diesem Begriffe enthalten sind, so dass derselbe ohne sie gar nicht in wahrhafter Weise gedacht zu werden vermag. Diese Grenzen werden vielmehr allenthalben, wo der Zusammenhang, wenn auch unbewusst, eine Rücksichtnahme auf sie in sich schliesst, von der Schrift als etwas Selbstverständliches, aber nicht als ausdrücklicher Gegenstand einer anschaulichen religiösen Erkenntniss vorausgesetzt.

Der Begriff der Allmacht pflegt bekanntlich von Alters her als der Inhalt jenes Epithetons (שַׁדַּי) betrachtet zu werden, welches nach dem Bericht des alten Geschichtserzählers (Exod. 6, 3) den Vätern der Israeliten in vormosaischer Zeit die Stelle des Jehovanamens vertrat. Es ist kein Grund da, diese Annahme zu bezweifeln, aber sicher würde es falsch sein, wenn man in jenes Prädicat die reflexionsmässig ausgebildete Abstraction des Allmachtsbegriffs hineinlegen wollte, wie sie, dem späteren Judenthum entstammend, allerdings schon in die älteste christliche Dogmatik Eingang gewonnen hat. Will man über den wahrscheinlichen Gehalt jener uralten Grundvorstellung eine nähere Vermuthung bilden, so ist es wohl das Gerathenste, auf Gen. 18, 14 hinzublicken. Die dort aufgeworfene Frage: הֲיִפָּלֵא מֵיְהוָֹה דָּבָר führt besser, als jeder directe Lehrausspruch, in den Zustand des Bewusstseins ein, dem der Gedanke einer Macht aufgeht, für welche kein gegebener Thatbestand, kein Naturgesetz eine schlechthin unüberschreitbare Schranke ist. Es ist nicht zu übersehen, dass in diesem Zustand eines fragenden, zwar nicht wankenden, wohl aber, in Ansehung der Zumuthungen, die man der göttlichen Allmacht stellen dürfe, schüchternen Vertrauens das religiöse Bewusstsein durch das ganze Alte Testament hindurch, ja auch noch im Neuen verbleibt. So klar es diesem Bewusstsein ist, dass Gott mehr vermag, als menschlicher Weise sich aus der Einsicht in das, was er bereits gethan, zuvor berechnen oder vermuthen lässt, ja dass er in Wahrheit Unendliches vermag, und so nahe es ihm liegt, das Wort auszusprechen, dass er Alles vermag, Alles, was ihm gefällt, das heisst, was vermöge der Natur seines Willens ein Inhalt dieses Willens werden kann: so ist es doch auf der einen Seite viel zu erfüllt von der Anschauung der Wirklichkeit göttlicher Willensschöpfungen, auf der andern viel zu entfernt von der Gewohnheit einer das gesammte Bereich der Erfahrung überfliegenden Abstraction, als dass der Gedanke der Möglichkeit des gött-

lichen Thuns ihm eine von der Anschauung der Wirklichkeit völlig abgetrennte Bedeutung gewinnen könnte. Wo es auch eine solche Möglichkeit bejaht, da meint es stets eine bestimmte, mit der Wirklichkeit organisch zusammenhängende und durch ihre Vermittelung in das Bereich der religiösen Erfahrung hereintretende Möglichkeit, nie die ganz leere Möglichkeit des Anderen eben nur als Anderen (vergl. vor allem Jes. 40). Der Buchstabe mancher Bibelstellen scheint sich, wenn man sich nur an die einzelnen Aussprüche, wie Jes. 46. 10. Jer. 27, 5. Ps. 33, 9. 115, 3. 133, 6. 148, 1. Marc. 10. 27. Ap. Gesch. 4, 8. 2 Kor. 6, 18. Eph. 3, 20 und andere so häufig in diesem Artikel angeführte halten will, immerhin gar wohl mit den Voraussetzungen einer abstracten Allmachtsvorstellung zu vertragen. Wer jedoch die ächte Belehrung über den Thatbestand des biblischen Lehrgehalts nicht in einzelnen Aussprüchen sucht, die, aus ihrem Zusammenhang herausgerissen, um so leichter irre führen können, je weniger von ihren Urhebern eine ausdrücklich theoretische Bestimmung in sie hineingelegt ist: der wird die Unangemessenheit dieser Abstraction zu dem wahren Inhalt der biblischen Anschauung bald gewahr werden. Ihm wird es nicht entgehen, wie durch den ganzen Verlauf jener Entwickelung, im Alten und auch noch im Neuen Testament, die göttliche Macht in ihren einzelnen, der religiösen Erfahrung sich darbietenden Aeusserungen ein Gegenstand tiefen Staunens, anbetender Bewunderung bleibt; in einer Weise, wie der von vorn herein in einfacher, nackter Abstraction fixirte Begriff einer schrankenlosen Allmacht solches zu sein bald hätte aufhören müssen. Wer irgend sich lebendig in die Gemüthszustände der biblischen Seher und Schriftsteller hineinversetzt, dem muss es einleuchten, wie dieses Staunen daher rührt, dass mit jeder neuen Erfahrung vor ihrem Bewusstsein immer mehrere der Schranken fallen, an welche die Vorstellung der Allmacht dem gesunden natürlichen Gottesbewusstsein bei allem Streben nach der Unendlichkeit doch immer gebunden bleibt, weil die Realität dieser Macht nur an ihrem Ueberwiegen über das Widerstrebende (ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως, 2 Kor. 4, 7; vergl. ebendas. 12, 9 den denkwürdigen Ausspruch: ἡ γὰρ δύναμίς μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται) den lebendigen Maassstab hat, durch den sie zu einem Gegenstand der Erfahrung wird. Darum nennt ja auch die Schrift ihren Gott einen Gott der Heerschaaren oder der Schlachten (אִישׁ מִלְחָמָה, Exod. 15. 3), und spricht von einem mit Macht überkleideten Arm des Jehova (זְרוֹעַ יְיָ Jes. 51, 9. 52, 10) als hätte sie Kant's Definition, welche Macht „ein Vermögen“ nennt, „welches grossen Hindernissen überlegen ist“ (WW. VII, S. 11) zum Voraus gut heissen wollen. Es ist wahr, dass das nur empirische Offenbarungsbewusstsein nicht dazu gelangt, sich über die Natur und Beschaffenheit der Schranken, die der göttlichen Allmacht durch ihr eigenes Wesen gezogen sind, eine ganz deutliche Rechenschaft zu geben, und auch darüber nicht, dass diese Schranken ursprünglich, d. h. vor Schöpfung der Welt, nicht selbst etwas Reales, sondern blosse Mög-

lichkeitsbestimmungen sind. Deshalb eben hat dieses Bewusstsein die unleugbare Tendenz, seinen Inhalt von allen Schranken zu befreien und die Macht des göttlichen Willens als eine völlig grenzenlose zu begreifen. — Als selbstverständliche Schranke für den göttlichen Willen, über welche hinaus auch die göttliche Allmacht nicht reicht, ist in der ganzen heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, die sittliche Freiheit der vernünftigen Geschöpfe vorausgesetzt. Nothwendig musste daher der biblische Allmachtsbegriff in der Reflexion seine Spitze erreichen, dass auch diese Schranke keine ursprüngliche für den göttlichen Willen ist, sondern, wiefern sie besteht, nur in Kraft des Willens selbst, und daher nicht als wirkliche Schranke für den Willen besteht. Diese Reflexion ist in der vielbesprochenen paulinischen Stelle Röm. 9 gemacht, und hier nun öffnet sich dem nur empirisch religiösen Bewusstsein jener Abgrund von Widersprüchen, welcher nur durch eine gründlich durchgeführte Speculation ausgefüllt werden kann, über den aber, so lange er noch nicht ausgefüllt ist, nur der schmale, schwindelnde Steig eines Glaubens hinwegführt, der vor der gähnenden Tiefe, um nicht in sie hinabzustürzen, die Augen verschlossen halten muss.

501. Mit richtigem Vorgefühl der Wahrheit hat die kirchliche Speculation in dem Begriffe der Allmacht, sofern derselbe, als Attribut des persönlichen Gottes (§. 499), auf den Willen dieses Gottes bezogen wird, ein Doppeltes unterschieden: die absolute Allmacht und die durch den selbstbewussten Willen der Gottheit geordnete. Dass auch die erste nicht in jeder Beziehung unbegrenzt ist, sondern innerlich begrenzt durch die in unbedingter logischer Denknothwendigkeit gegebenen Grenzen des Möglichen: auch dieser Einsicht hat sich jene Dogmatik nicht schlechthin verschlossen, obwohl sie, befangen in der unzureichenden metaphysischen Erkenntniss vorkantischer Philosophie, die Grenzen des Möglichen in dem Satze des Widerspruchs (§. 313) erschöpft meinte. Dadurch hat sie sich neben der bestimmten Erkenntniss der Grenzen auch der absoluten Allmacht, welche sich aus unserer obigen Ausführung des Trinitätsbegriffs ergeben, auch die Einsicht in den eigentlichen Grund und Sinn jener an sich so richtigen Unterscheidung, in die teleologische Nothwendigkeit der Selbstbegrenzung des göttlichen Willens versperrt, auf welche sich der Begriff der geordneten Allmacht bezieht.

502. Unmittelbar nämlich in der reinen Vernunftidee als solcher, in den absoluten, vor aller Wirklichkeit zuvor gegebenen Grenzen des Möglichen liegt die Nothwendigkeit, dass Gott, wenn er, wie dies der Inhalt seines Liebewillens ist, aus dem Grunde seiner Natur die höchste Daseinsfülle entfalten und die Spitzen dieses Daseins zur

Aehnlichkeit mit ihm selbst, zur Form der Persönlichkeit und zur freien sittlichen Gemeinschaft eines von ihm durchwalteten und beherrschten Geisterreiches erheben will, dies nur vermag mittelst der freien That einer Machtentäusserung. Durch diese That ist in der Weise, wie dies näher in der Schöpfungstheorie wird beschrieben werden, seinem Willen ein zweiter Wille, ist der Spontaneität der innergöttlichen die Spontaneität einer entäusserten Naturkraft gegenübergetreten, und Beides, der so entäusserte Wille und die so entäusserte Naturkraft, ist zum Subject einer Entwickelung geworden, deren letztes Ziel zwar allein durch den göttlichen, über die so entäusserte Natur- und Willensmacht übergreifenden Willen bestimmt wird, aber auf deren sämmtlichen Stadien dieser Wille in Kraft jener Bedeutung, welche für ihn die teleologischen Kategorien haben (§. 460 ff.), an die selbstständige Mitwirkung einer creatürlichen Natur und eines creatürlichen Willens gebunden ist.

503. Was Gott will, das kann er auch, oder mit anderen Worten: die Macht der Gottheit hat kein anderes Maass und keine andern Grenzen, als ihren Willen. Dieser Satz, die Summe der Lehren, welche die Dogmatik der kirchlichen Schule über den Begriff der Allmacht aufzustellen pflegt, bleibt auch für uns in ungeschmälerter Geltung. Nur dass für uns, durch die auf verändertem metaphysischen Grund erfolgte speculative Enwickelung des trinitarischen Gottesbegriffs, der Begriff des göttlichen Willens eine innere Bestimmtheit gewonnen hat, die ihm in jener Schule fehlt, und vermöge dieser Bestimmtheit schon in sich selbst die Schranken trägt, die mit seinem Wollen auch sein Können umschränken, und also eben so sehr auch als Grenzen der Allmacht zu betrachten sind. Wenn jedoch der göttliche Wille hienach nicht nur nicht durch die That, sondern auch als Wille nicht die Grenzen der Allmacht zu überschreiten vermag: so hat dennoch auch dies seine Richtigkeit, dass die Allmacht stets weiter, als der wirkliche und wirkende Wille reicht. Denn obwohl die Grenzen, die der Wille in der fortgehenden Reihe seiner Thaten sich selber setzt, zwar eben dadurch auch zu Grenzen der Allmacht werden, so sind sie doch mit nichten derselben schon vor der That, die sie zu solchen Grenzen macht, durch die Nothwendigkeit der Vernunftidee unmittelbar als solche gezogen.

Die Natur der dogmatischen Systeme, welche auf unvollkommener metaphysischer Grundlage beruhen, bringt die Gefahr mit sich, dass

der Begriff göttlicher Allmacht, auch wenn er von vorn herein, wie es der Standpunct der Eigenschaftslehre verlangt, als Attribut des göttlichen Willens aufgefasst wird, doch die ganze Theologie überwuchert, so dass alle anderen theologischen Sätze entweder als Folgerungen aus ihm, oder als willkührliche Zuthaten zu ihm erscheinen. Und zwar geschieht dies in doppelter, ganz entgegengesetzter Weise. Es wird entweder die Freiheit des Willens mit der leeren Unendlichkeit des Könnens im Sinne des gemeinen Verstandes (§. 313) verwechselt, oder es wird bei erwachter Einsicht, dass auch der allmächtige Wille der Gottheit, um dasein, d. h. um wollen zu können, schon vor seinem Wollen einen Inhalt haben muss, aus Unvermögen, zwischen diesem vorausgesetzten und dem durch den Willen geschaffenen Inhalt die Grenze zu finden, dem göttlichen Willen, mit Austilgung dieses Unterschiedes, die ganze Wirklichkeit der Welt mit Haut und Haar zum Inhalt gegeben, in einer Weise, wodurch der Begriff des Willens zu einem leeren Worte und die Allmacht zu einer gänzlichen Ohnmacht des Wollens und des Handelns wird. Die Neigung zum Ersteren hat zu allen Zeiten in der kirchlichen Schule vorgewaltet, seit von ihr die richtige Einsicht des Origenes preisgegeben war, dass auch die Allmacht Gottes, um als Gegenstand des Selbstbewusstseins gedacht werden zu können, als begrenzt gedacht werden müsse. Die schlechte Unendlichkeit dieses Allmachtsbegriffs wurde von der Theologie der Kirche mit um so grösserer Hartnäckigkeit festgehalten, als sie sich an die Stelle der wahren, von dieser Theologie nicht erkannten Unendlichkeit eingedrängt hatte, welche nicht ohne ein richtiges Verständniss des Raum- und Zeitbegriffs, der Grundformen dieser wahren Unendlichkeit (§. 492 ff.), und in Gemässheit dieser Formen der durch sie bedingten teleologischen Kategorien (§. 460 ff.), erkennbar ist. Sie ist daher auch, je strenger der Ernst der dogmatischen Gesinnung war, stets um so gewaltsamer hervorgetreten; gewaltsamer als je, im Zeitalter der Reformation, nicht nur bei Calvin und Zwingli, sondern auch bei Luther. Das Andere ist der Fall des speculativen Pantheismus, schon im Mittelalter bei Abälard und Andern, namentlich aber in seiner modernen Ausbildung; und es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass Schleiermachers so sehr in den Vorgrund der Glaubenslehre gestellter Allmachtsbegriff, bei seiner Verleugnung der Unterschiede von Können und Wollen, von Möglichkeit und Wirklichkeit, trotz der Anschliessung an Calvin auf diese Seite neigt. Indess ist es bemerkenswerth, dass die kirchliche Dogmatik auch in ihren tonangebenden Vertretern vielfach den Ansatz genommen hat, den Allmachtsbegriff in einer Weise zu fassen, wodurch inwohnende Schranken nicht ausgeschlossen werden. *Major est gloria, si laboravit*, hören wir den Tertullian ausrufen, und Augustinus in seiner Schrift *de Fide et Symbolo* legt alles Gewicht auf den Umstand, dass Gott zu seinem Schaffen keines äusserlich gegebenen Stoffes bedürfe; nur mit dem Bedürfnisse solchen Stoffes erkennt er den Allmachtsbegriff als unvereinbar. Auch Luther, mitten

in den härtesten, auf eine unbedingte Willkühr des göttlichen Machtbeliebens abzielenden Ausführungen seines Buches *de servo Arbitrio*, lässt doch die Erklärung einfliessen, dass ihm die Allmacht Gottes nicht sowohl in einem schrankenlosen Können dessen, was er nicht thut, als vielmehr in der Rastlosigkeit eben dieses seines Thuns und in der Siegesgewissheit über alle solchem Thun sich entgegenstellenden Hemmnisse bestehe. (Vergl. den sinnesverwandten Ausspruch des Alexander von Hales, *Summ. Theol.* II, *qu.* 21, 1: *Notio omnipotentiae essentialiter consistit in hoc, quod Deus omni instanti infinita creare possit et creet, quin umquam tamen totam suam infinitatem, quod est impossibile, exhauriat, vel totam in actum educat.*) — Eine Beschränkung des Allmachtsbegriffes liegt, ganz abgesehen von dem keineswegs schrankenlosen, sondern ins Unendliche metaphysisch und mathematisch begrenzten Möglichkeitsbegriffe der speculativen Vernunft, in den dringendsten Interessen des religiösen Erfahrungsbewusstseins und Offenbarungsglaubens. Sie liegt darin um der Gefährdung willen, welche aus einem auch innerlich, eben so wie äusserlich schrankenlosen Allmachtsbegriffe für die Begriffe der göttlichen Güte und Gerechtigkeit erwächst. Der Kanon, welchen Leibnitz aufgestellt, dass in jedem Falle eines Conflicts die Allmacht zu Gunsten der Güte und Gerechtigkeit als beschränkt gedacht werden müsse, nicht umgekehrt, — dieser Kanon drückt klar und scharf den Thatbestand des Bewusstseins aus, welches sich vor allem Andern an den Inhalt der christlichen Gottesoffenbarung und an den darin enthaltenen Begriff des Gottes der Liebe hält. Der entgegengesetzte, schon von Tertullianus (*adv. Hermog.* 14, 5) aufgestellte Kanon, der zwar nicht wörtlich, aber doch der Sache nach das Bewusstsein der Reformatoren beherrschte und ihrer Weltanschauung zum Grunde lag, darf als ein Rest der Barbarei bezeichnet werden, welche sich in dem Zeitalter sinkender Cultur der alten und neu von vorn beginnender Cultur der neuen Welt dem Christenthum angehängt hatte und sich in seinem Gottesbegriff spiegelte, von welchem er noch bis auf den heutigen Tag nicht vollständig abgearbeitet ist. Denn, wie Richard von St. Victor (*de Trin* III, 4) mit Recht erinnert: „wer ohne alle Einschränkung allmächtig ist, der kann mit keiner Unmöglichkeit entschuldigt werden, und was nicht aus einem Mangel an Macht erklärt werden kann, wie sonst als aus einem Mangel an Wohlwollen wird es uns erklärt werden müssen?“ —

Wie der richtig verstandene Begriff der göttlichen Allgegenwart und Ewigkeit auf der inwohnenden Voraussetzung des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, auf ganz entsprechende Weise beruht also der richtig verstandene Begriff der Allmacht auf der inwohnenden Voraussetzung der unendlichen, unendlich in sich selbst begrenzten Daseinsmöglichkeit. In dieser letzteren Voraussetzung ist die erstere enthalten, denn Raum und Zeit selbst sind Momente der einen, unendlichen Daseinsmöglichkeit; in der Allmacht ist daher auch, wie Schleiermacher richtig erkannt hat, die Ewigkeit und die Allgegen-

wart unmittelbar enthalten oder ohne Weiteres mitgesetzt. Wie durch den Begriff dieser Möglichkeit Unendliches als möglich gesetzt wird, so sind nicht minder unendlich auch die Bestimmungen, durch welche diesen Begriff die in ihm gesetzte Möglichkeit umgrenzt. Das theologische Interesse, aus diesen Grenzen die Schranken der göttlichen Allmacht abzuleiten, spricht sich in der charakteristischen Bemerkung des Thomas von Aquino aus: *Convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere* (*Summ. Th.* I, 25, 3). Aber unendlich, wie diese Grenzen sind, erreichen sie dennoch in keinem Puncte die Wirklichkeit. Sie sind eben Bestimmungen nur des Möglichen als Möglichen, oder des Wirklichen nicht seiner Wirklichkeit, nur seiner Möglichkeit nach. Auch der Begriff der Allmacht als solcher fällt daher nicht schlechthin mit dem Begriffe dieser Möglichkeit zusammen; Gott ist, nach Origenes, *παντοκράτωρ*, nicht *παντοδύναμος*. Die inneren Grenzen der reinen Daseinsmöglichkeit sind zwar durchgängig auch Grenzen der Allmacht, aber die Allmacht hat, selbst im Allgemeinen oder absolut betrachtet, Grenzen, welche in der reinen Möglichkeit an sich noch nicht gezogen sind. Schon das blosse Dasein eines allmächtigen Willens ist, sammt dem Naturgrunde, auf dem er beruht, eine solche Grenze. Denn vom Standpuncte der reinen Möglichkeit betrachtet könnte der göttliche Wille auch nicht sein oder ein anderer sein, als er ist, ein minder umfassender und also auch minder allmächtiger. Es hat seine volle Wahrheit, dass seine eigene Vollkraft für den Willen eine Grenze ist, die er, nachdem er sie einmal gesetzt hat, nicht wieder vernichten kann. Und so wird denn, wie durch diese erste, so auch durch jede nachfolgende Willensthat dem Willen eine neue Grenze gesetzt; aber stets eine solche, durch die er nicht schwächer, sondern mächtiger wird als zuvor, weil er durch Vermittelung der Ergebnisse jener frühern Willensthaten Neues zu erzeugen vermag, für das es eben dieser Vermittelung bedurfte. Aus diesem Gesichtspuncte ist, wie unten näher gezeigt werden wird, der gesammte Schöpfungsprocess anzusehen als eine fortgehende Steigerung der göttlichen Allmacht durch eben so fortgehende Selbstbegrenzung. — Dies ist der richtig verstandene Sinn des dogmatischen Begriffs der *omnipotentia ordinata*, dessen Gegensatz zur *potentia absoluta* von der kirchlichen Theologie, wie so manche andere Distinctionen namentlich auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, mehr mit glücklichem Instinct herausgefunden, als mit gründlicher Einsicht durchgeführt ist. Wie schon die Möglichkeitsbestimmungen der reinen Idee von vorn herein gleichsam ein Netz um die Wirklichkeit gezogen haben, dem auch die *omnipotentia absoluta* nicht entgehen kann, so wird solches Netz, so zu sagen, durch die fortgehende Thätigkeit des schöpferischen Willens immer enger zusammengezogen. So ist die *omnipotentia ordinata* in der That enger noch begrenzt als jene, und dennoch, aus dem angedeuteten Grunde, nicht eine Verkürzung, sondern eine Steigerung des Machtbegriffs, und zwar, was eben so

wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, aber eben so, wie jenes, in der Dogmatik der Schule übersehen ist, nicht eine durch einen einmaligen Willensentschluss gesetzte, sondern eine im unendlichen Processe der Willensthätigkeit sich selber setzende. Daher die von der Schrift so nachdrucksvoll betonte Macht Gottes, Neues zu schaffen (Num. 16, 30. Jer. 31, 21. Jes. 43, 19), Neues ins Unendliche und ohne Aufhören (Hiob 5, 9. 26, 14. 38, 4 f. Jes. 40, 28. 55, 8—11 u. s. w.). Wie ins Unendliche sich diese Macht, eben durch ihr Thun, selbst begrenzt, so bleibt sie doch innerhalb jeder Grenze eine unendliche, ja sie ist unendlicher als zuvor, da sich ihr mit jeder Willensthat neue Möglichkeiten öffnen, die zuvor verschlossen waren. Der kühne, vielfach von späteren Theologen wiederholte Ausspruch des Basilius: nur der geringste Theil der Macht des Schöpfers sei das Gethane. behält seine Geltung; aber er behält sie nicht sowohl in Bezug auf das, was der Schöpfer neben dem Gethanen oder statt des Gethanen hätte thun können, als vielmehr in Bezug auf das, was er, von jedem beliebigen Augenblick an gerechnet, in der Zukunft, die auf diesem Augenblick nachfolgt, thun wird.

504. Als Macht über ein Dasein, dessen Möglichkeit thatsächlich Eins mit seinem eigenen Sein, das heisst, mit seinem Selbstbewusstsein ist, ist der Urgeist wesentlich das Wissen von diesem Dasein, und zwar nicht nur von dem Daseienden, wiefern es durch ihn selbst, den Urgeist, zur Wirklichkeit gebracht ist, sondern auch von jener seiner allgemeinen Möglichkeit, deren Begriff nicht von dem eigenen Dasein der Gottheit abgetrennt werden kann. Darum finden wir bereits in der Schrift zu den Prädicaten, mit denen sie das Prädicat der Allmacht ausdrückt, allerorten sogleich jene hinzugesellt, aus welchen die kirchliche Glaubenslehre das göttliche Attribut der Allwissenheit gebildet hat. Wie die Unendlichkeit des göttlichen Könnens, ganz eben so ist für sie auch die Unendlichkeit des göttlichen Wissens und Schauens ein stets neuer Gegenstand staunender Bewunderung, weil sie denselben immer neu aus den sittlichen Erlebnissen der göttlichen Offenbarung schöpft, nicht aber in ein für allemal fertiger Abgezogenheit ihn einer künstlich ausgesponnenen Theorie zum Grunde legt.

Entsprechend dem auf das Können oder die Macht bezüglichen Namen שַׁדַּי (§. 500), scheint es nach Gen. 16, 13 f. in vormosaischer Zeit noch andere Gottesnamen gegeben zu haben, in denen sich das glaubenskräftige Bewusstsein der Träger jener ältesten Gottesoffenbarung, für sich selbst und mit allen ihren Zuständen und Thätigkeiten ein Gegenstand des göttlichen Sehens oder Schauens zu sein, ausgedrückt hat. Diese Namen haben dem Jehovanamen Platz gemacht,

wart unmittelbar enthalten oder ohne Weiteres mitgesetzt. Wie durch den Begriff dieser Möglichkeit Unendliches als möglich gesetzt wird, so sind nicht minder unendlich auch die Bestimmungen, durch welche diesen Begriff die in ihm gesetzte Möglichkeit umgrenzt. Das theologische Interesse, aus diesen Grenzen die Schranken der göttlichen Allmacht abzuleiten, spricht sich in der charakteristischen Bemerkung des Thomas von Aquino aus: *Convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere* (*Summ. Th.* I, 25, 3). Aber unendlich, wie diese Grenzen sind, erreichen sie dennoch in keinem Puncte die Wirklichkeit. Sie sind eben Bestimmungen nur des Möglichen als Möglichen, oder des Wirklichen nicht seiner Wirklichkeit, nur seiner Möglichkeit nach. Auch der Begriff der Allmacht als solcher fällt daher nicht schlechthin mit dem Begriffe dieser Möglichkeit zusammen; Gott ist, nach Origenes, *παντοκράτωρ*, nicht *παντοδύναμος*. Die inneren Grenzen der reinen Daseinsmöglichkeit sind zwar durchgängig auch Grenzen der Allmacht, aber die Allmacht hat, selbst im Allgemeinen oder absolut betrachtet, Grenzen, welche in der reinen Möglichkeit an sich noch nicht gezogen sind. Schon das blosse Dasein eines allmächtigen Willens ist, sammt dem Naturgrunde, auf dem er beruht, eine solche Grenze. Denn vom Standpuncte der reinen Möglichkeit betrachtet könnte der göttliche Wille auch nicht sein oder ein anderer sein, als er ist, ein minder umfassender und also auch minder allmächtiger. Es hat seine volle Wahrheit, dass seine eigene Vollkraft für den Willen eine Grenze ist, die er, nachdem er sie einmal gesetzt hat, nicht wieder vernichten kann. Und so wird denn, wie durch diese erste, so auch durch jede nachfolgende Willensthat dem Willen eine neue Grenze gesetzt; aber stets eine solche, durch die er nicht schwächer, sondern mächtiger wird als zuvor, weil er durch Vermittelung der Ergebnisse jener frühern Willensthaten Neues zu erzeugen vermag, für das es eben dieser Vermittelung bedurfte. Aus diesem Gesichtspuncte ist, wie unten näher gezeigt werden wird, der gesammte Schöpfungsprocess anzusehen als eine fortgehende Steigerung der göttlichen Allmacht durch eben so fortgehende Selbstbegrenzung. — Dies ist der richtig verstandene Sinn des dogmatischen Begriffs der *omnipotentia ordinata*, dessen Gegensatz zur *potentia absoluta* von der kirchlichen Theologie, wie so manche andere Distinctionen namentlich auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, mehr mit glücklichem Instinct herausgefunden, als mit gründlicher Einsicht durchgeführt ist. Wie schon die Möglichkeitsbestimmungen der reinen Idee von vorn herein gleichsam ein Netz um die Wirklichkeit gezogen haben, dem auch die *omnipotentia absoluta* nicht entgehen kann, so wird solches Netz, so zu sagen, durch die fortgehende Thätigkeit des schöpferischen Willens immer enger zusammengezogen. So ist die *omnipotentia ordinata* in der That enger noch begrenzt als jene, und dennoch, aus dem angedeuteten Grunde, nicht eine Verkürzung, sondern eine Steigerung des Machtbegriffs, und zwar, was eben so

wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, aber eben so, wie jenes, in der Dogmatik der Schule übersehen ist, nicht eine durch einen einmaligen Willensentschluss gesetzte, sondern eine im unendlichen Processe der Willensthätigkeit sich selber setzende. Daher die von der Schrift so nachdrucksvoll betonte Macht Gottes, Neues zu schaffen (Num. 16, 30. Jer. 31, 21. Jes. 43, 19), Neues ins Unendliche und ohne Aufhören (Hiob 5, 9. 26, 14. 38, 4 f. Jes. 40, 28. 55, 8—11 u. s. w.). Wie ins Unendliche sich diese Macht, eben durch ihr Thun, selbst begrenzt, so bleibt sie doch innerhalb jeder Grenze eine unendliche, ja sie ist unendlicher als zuvor, da sich ihr mit jeder Willensthat neue Möglichkeiten öffnen, die zuvor verschlossen waren. Der kühne, vielfach von späteren Theologen wiederholte Ausspruch des Basilius: nur der geringste Theil der Macht des Schöpfers sei das Gethane, behält seine Geltung; aber er behält sie nicht sowohl in Bezug auf das, was der Schöpfer neben dem Gethanen oder statt des Gethanen hätte thun können, als vielmehr in Bezug auf das, was er, von jedem beliebigen Augenblick an gerechnet, in der Zukunft, die auf diesem Augenblick nachfolgt, thun wird.

504. Als Macht über ein Dasein, dessen Möglichkeit thatsächlich Eins mit seinem eigenen Sein, das heisst, mit seinem Selbstbewusstsein ist, ist der Urgeist wesentlich das W i s s e n von diesem Dasein, und zwar nicht nur von dem Daseienden, wiefern es durch ihn selbst, den Urgeist, zur Wirklichkeit gebracht ist, sondern auch von jener seiner allgemeinen Möglichkeit, deren Begriff nicht von dem eigenen Dasein der Gottheit abgetrennt werden kann. Darum finden wir bereits in der Schrift zu den Prädicaten, mit denen sie das Prädicat der Allmacht ausdrückt, allerorten sogleich jene hinzugesellt, aus welchen die kirchliche Glaubenslehre das göttliche Attribut der A l l w i s s e n h e i t gebildet hat. Wie die Unendlichkeit des göttlichen Könnens, ganz eben so ist für sie auch die Unendlichkeit des göttlichen Wissens und Schauens ein stets neuer Gegenstand staunender Bewunderung, weil sie denselben immer neu aus den sittlichen Erlebnissen der göttlichen Offenbarung schöpft, nicht aber in ein für allemal fertiger Abgezogenheit ihn einer künstlich ausgesponnenen Theorie zum Grunde legt.

Entsprechend dem auf das Können oder die Macht bezüglichen Namen שַׁדַּי (§. 500), scheint es nach Gen. 16, 13 f. in vormosaischer Zeit noch andere Gottesnamen gegeben zu haben, in denen sich das glaubenskräftige Bewusstsein der Träger jener ältesten Gottesoffenbarung, für sich selbst und mit allen ihren Zuständen und Thätigkeiten ein Gegenstand des göttlichen Sehens oder Schauens zu sein, ausgedrückt hat. Diese Namen haben dem Jehovanamen Platz gemacht,

aber die Erlebnisse, von denen sie Zeugniss geben, sind nicht mit ihnen erloschen. Sie haben sich fortgesetzt in einer Reihe von Erfahrungen, von denen die gleich lebendigen Zeugnisse über die gesammte Poesie des Alten Testamentes verbreitet sind. Auf die Frage nach der näheren Beschaffenheit dieser Erfahrungen ist die richtige Antwort: dass, wie die Vorstellung der göttlichen Macht durch die äusseren Kämpfe der Gläubigen, so die des göttlichen Wissens vorzugsweise durch ihre inneren sittlichen Kämpfe hervorgerufen und genährt worden ist. Denn allerorten auch im Heidenthum ruft das tiefe Gefühl von Recht und Unrecht, von Unschuld und Schuld in der eigenen Seele, vermöge einer psychologischen Nothwendigkeit, in welcher wir die unmittelbare Bethätigung des lebendigen, sittlich-religiösen Zusammenhanges zwischen Menschlichem und Göttlichem zu erkennen haben, die Vorstellung eines in das Innere der Menschenseele hineinblickenden, ihre verborgensten Tiefen durchschauenden Gottesauges hervor. Aber nur im biblischen Monotheismus, der in dem אֵל דֵּעוֹת (1 Sam. 2, 3) recht eigentlich seinen Grundbegriff hat, haben sich diese Vorstellungen zu einer so hellen und beharrlichen Spiegelung dieses Auges auf dem bald ruhig fortgleitenden, bald stürmisch bewegten Strome eines volksthümlichen Gesammtbewusstseins zusammenfinden und zusammenfassen, nur hier einen so tief wahren und ergreifenden Ausdruck finden können, wie in den vielfachen Aussprüchen beider Testamente, die allen nicht ganz den heiligen Schriften Entfremdeten in Menge zur Hand sind. (Vergl. z. B. Ps. 7, 10. 11, 4. Ps. 139. Hiob 26, 6. 28, 23 f. 38, 17. 1 Sam. 16, 7. Matth. 6, 4 f. Luk. 16, 15. Hebr. 4, 12 f. 1 Joh. 3, 20 u. s. w.).

505. Auf dem Boden des lebendigen religiösen Erfahrungsbewusstseins feststehend, dem sie entsprossen ist, enthält die biblische Vorstellung der göttlichen Allwissenheit nach keiner Seite eine Ueberschreitung der Formen, an welche der Begriff des actualen Wissens und Erkennens für das natürliche, von philosophischer Speculation noch nicht berührte Bewusstsein festgebunden ist. Nur in einem Sinne, der auch hier, wie bei andern Begriffen göttlicher Eigenschaften, eine Steigerung des Unvollkommnen zum Vollkommnen, des Endlichen zum Unendlichen in sich schliesst, nur in diesem Sinne wird der Gottheit ein ruhendes, in allem Wechsel des Weltenlebens sich gleichbleibendes Wissen von Allem, was war und was ist, und eine sichere Voraussicht des Zukünftigen beigelegt, ohne aber, dass damit weder der Unterschied jenes allgemeinen Wissens von dem lebendigen, productiven Schauen bestimmter einzelner, in das allgemeine Wissen eingeschlossener Gegenstände, noch die nothwendige Grenze, welche die Erkenntniss des Zukünftigen an dem Nochnicht-

sein dieses Zukünftigen, an seiner Abhängigkeit von Thaten der Spontaneität und Freiheit hat, verleugnet würde.

506. Und so findet denn in der richtig verstandenen Schriftlehre keineswegs jener Dogmatismus der bisherigen Kirchenlehre eine Stütze, welcher, durch den Absolutismus der bis dahin tonangebenden Speculation irre geführt, Gott nur ein einiges Wissen zuschreibt, ein solches, das in einem einzigen, ewigen, schlechthin einfachen Acte Alles, das Besonderste wie das Allgemeinste, das der Freiheit und Willkühr, nicht blos der göttlichen, sondern auch der creatürlichen Entstammende, wie das der ewigen Nothwendigkeit Angehörende, auf ganz gleiche Weise, rein, unmittelbar und intuitiv, ohne Sinnlichkeit, Imagination und Abstraction, ohne reflectirendes und discursives Denken umfasst. Auf ächtem Schriftgrund feststehend wird dem gegenüber unsere Lehre, auch hier in folgerechter Anwendung der bereits festgestellten Grundbegriffe, Ernst machen mit jener auch der früheren Dogmatik nicht unbekannten, dort aber unfruchtbar gebliebenen Unterscheidung eines nothwendigen Wissens, welches der reinen Vernunft, und einer freien Erkenntniss, welche der schauenden und schaffenden Imagination der Gottheit und ihrem von dieser Imagination befruchteten Verstande angehört. Sie wird erkennen, wie der Gegenstand des ersteren nur die reine Daseinsmöglichkeit ist, deren unendlicher Inhalt vor dem Bewusstsein der göttlichen Vernunft mit einer von Ewigkeit zu Ewigkeit sich gleich bleibenden Klarheit ausgebreitet liegt, und wie dagegen die Wirklichkeit, die innergöttliche eben so, wie die von Gott geschaffene, für den göttlichen Geist auf ganz gleiche Weise, wie für den creatürlichen, nur Gegenstand einer anschauenden, lebendigen Erkenntniss zu sein vermag, welche nothwendig eine zwar nicht äusserlich, wohl aber innerlich begrenzte ist.

Der dogmatische Absolutismus im Begriffe der Allwissenheit bildet zu dem entsprechenden Absolutismus im Begriffe der Allmacht in sofern einen grellen Gegensatz, als er die Totalität der äusserlichen, empirischen Erscheinungswelt vor Gott oder in Gott als seiend, nämlich als Gegenstand seines Bewusstseins setzt, während der absolutistisch gefasste Allmachtsbegriff sie vielmehr als nicht seiend, nämlich als ihrem Sein oder Nichtsein nach von dem göttlichen Willen schlechthin abhängig gesetzt hatte. Dass zwischen beiden so gefassten Begriffen ein logischer Widerspruch besteht; dass Gott nicht in diesem Sinn allwissend sein kann, ohne dass durch sein Wissen seine Macht über Sein und Nichtsein dessen, was er entweder als seiend oder als nicht

seiend weiss, vereitelt wird, und dass er nicht im entsprechenden Sinn allmächtig sein kann, ohne dass eben dadurch ein Nichtwissen in ihm gesetzt wird über das, was er vermöge seiner Macht sowohl wollen, als auch nicht wollen kann: dies hat sich die kirchliche Dogmatik zwar nicht zum Bewusstsein gebracht, aber kein klar Denkender wird es sich verhehlen. Dem gegenüber ist es ein grosses, wenn auch nicht ganz richtig verstandenes Wort Schleiermachers, dass die göttliche Allwissenheit nichts Anderes, als die Geistigkeit der göttlichen Allmacht ist. Zu seiner Erläuterung hätte es nicht der beigefügten Wendung bedurft, dass in Gott Allwissenheit und Allmacht sich nicht, wie menschlicher Weise Verstand und Wille verhalte. Denn auch im Menschen kann das Wissen nicht vom Wollen, das Wollen nicht vom Wissen abgetrennt werden; daher Baco den Satz in voller Allgemeinheit aussprechen durfte: *scientia et potentia semper in idem coincidunt.* Wie aber im Menschen die Einheit, so darf in Gott der Unterschied nicht schlechthin verleugnet werden. Allerdings giebt es in dem göttlichen Geiste einen Punct der Einheit beider Seiten, der in dem creatürlichen sich nicht mit gleicher Reinheit herausstellt; aber gerade diesen Punct hat Schleiermacher bei seiner Auffassung des Begriffs der Allwissenheit am wenigsten ins Auge gefasst. Es ist dies nämlich die Immanenz der absoluten Idee im göttlichen Selbstbewusstsein; der Idee, die für den Willen der Gottheit sein absolutes Können, für sein Wissen den ursprünglichen, allem Thun und Geschehen in Gott vorangehenden Gegenstand bezeichnet. In diesem Gegenstande begegnen sich, wie wir es mit den Ausdrücken der alten Dogmatik bezeichnen können, die *potentia absoluta* und die *scientia necessaria.* Das Wissen Gottes von der ihm inwohnenden Daseinsmöglichkeit ist eben selbst sein reines Können, seine unbedingte Machtvollkommenheit, und umgekehrt, die Grenzen der Macht sind an und für sich das ursprüngliche, alleinige Object seines Wissens. Dies muss jedem einleuchten, dem der Begriff eines persönlichen Urwesens, eines Ur-Ich in dem oben (§. 329) dargelegten Sinne verständlich geworden ist. Denn in diesem Begriffe liegt es, dass das Urwesen nur dadurch ist, dass es sich weiss; das Urwesen weiss sich aber nur, indem es die Möglichkeit seiner selbst, die zugleich die Möglichkeit aller Dinge ist, zum Object eines Denkens macht, welches ausser diesem seinem Object keine andere Voraussetzung hat, und also auch nicht in einem zuvor gegebenen Subjecte vor sich geht, sondern sich selbst sein Subject erzeugt. Wer dies bedenkt, den wird es nicht, wie Schleiermachern, „sonderbar“ dünken und „auf die unerfreulichste Weise auffallen,“ dass unter Einem Namen zusammengefasst wird Gottes Wissen um sich selbst, und sein Wissen um das blos Mögliche, noch wird er es mit Twesten in Abrede stellen, dass *scientia necessaria* und *scientia simplicis intelligentiae* eines und dasselbe sind; (der letztere Ausdruck ist hier nicht in der augustinischen Bedeutung des Wortes §. 458 zu verstehen). Er wird vielmehr gerade zu der Annahme sich bekennen, welche Schleiermacher

als eine abschreckende Consequenz entgegenhält. „Gott wisse ursprünglich von sich selbst nur durch eine abstracte schattenähnliche Vorstellung; es gebe aber ausserdem in ihm ein zur anschaulichen Erkenntniss (*scientia visionis* oder *scientia libera*) gehöriges und dieser ähnliches göttliches Selbstbewusstsein; das letztere wäre das lebendige Bewusstsein Gottes in seiner Wirksamkeit, das erstere aber ein ruhendes, gleichsam leidentliches des göttlichen Wesens.“ — Allerdings nur gleichsam; denn in Wahrheit ist das Ursubject eben vermöge dieses Denkens seiner Möglichkeit solche Möglichkeit seiner selbst als eine wirkliche und lebendige; es ist die Wirklichkeit dieser absoluten Möglichkeit in entsprechendem Sinn, wie nach Aristoteles die Bewegung die Wirklichkeit des Möglichen eben als Möglichen ist (§. 330). Darin aber besteht eben der Begriff der Macht, welche sich solchergestalt als mit dem Begriffe des Wissens identisch erweist oder in denselben übergeht.

Nur das nothwendige Wissen in dem hier bezeichneten Sinne ist jener *actus unus, aeternus, simplicissimus,* jene *scientia pura, intuitiva, immediata, sine sensatione, imaginatione, abstractione, sine discursu et ratiocinio,* was nach den alten Dogmatikern das göttliche Erkennen überhaupt sein soll. Diese Worte sind in der Absicht erfunden, eine ganz positive, von allen den Mängeln und Verneinungen, welche das menschliche Erkennen begleiten, freie Thätigkeit und Zuständlichkeit des Erkennens auszudrücken. Sie drücken aber ganz im Gegentheil nur die reine Potentialität des Wissens aus, im Gegensatze der Actualität, die nicht ohne Einhergehen von dem einen zum andern, ohne Wechsel und Bewegung, mithin allerdings nicht ohne Verneinung gedacht werden kann. Sie würden also, von Gottes Erkenntniss überhaupt prädicirt, als einzige, einzig mögliche Form derselben die Leugnung aussprechen, dass in Gott überhaupt ein actuales Erkennen stattfinde, im *θεωρεῖν* im Sinne des Aristoteles; sie würden nur ein *ἐπίστασθαι* übrig lassen, wie wir solches zwar überall als den ruhenden Hintergrund des lebendigen Erkennens zu denken haben, aber auch nur als dessen Hintergrund. Dass durch eine derartige Anwendung jener Prädicate die Unterscheidung zwischen *scientia necessaria* und *libera* zu einer eben so müssigen wird, wie durch den Dogmatismus und Absolutismus, der sich in ihr ausdrückt, der gesammte trinitarische Gottesbegriff, dies bedarf für uns keines Beweises. Auf die *scientia necessaria* als solche aber leiden die genannten Prädicate aus dem Grund eine vollkommen berechtigte Anwendung, weil das an sich selbst nur Potentiale in Gott auch nur Gegenstand eines potentialen Wissens sein kann, eines Wissens, welches in dem actualen, schauenden Erkennen ganz eben so aufgeht, wie sein Gegenstand in der Actualität des Daseins überhaupt. Die Wahrheiten der Mathematik und Metaphysik für Gott zum Gegenstand eines discursiven Denkens machen: das würde allerdings heissen, ihm das absolute Besitzthum dieser Wahrheiten absprechen. Denn auch im menschlichen Verstand beruht das discursive Denken derselben nur auf dem Mangel ihres Vollbesitzes, ihrer absoluten

Gegenwart im actualen Bewusstsein. — Was von dem Metaphysischen und Mathematischen, dasselbe gilt in der Hauptsache auch von dem bedingungsweise Möglichen, von jener *scientia media s. futuribilium*, welche auf Fonseca's und Molino's Vorgang die katholischen Theologen im Interesse des Freiheitsbegriffs haben annehmen wollen. Nicht aber gilt es ohne Weiteres auch von der göttlichen Erkenntniss des Wirklichen als solchen, und vorab der Wirklichkeit jener inneren göttlichen Lebensprocesse, welche der Quell aller andern Wirklichkeit sind.

507. „Was da ist, das wird nicht darum in der Ewigkeit Gottes geschaut, weil es ist, sondern es ist, weil es geschaut wird.“ Mit diesem Ausspruch des grossen Gregorius bezeichnen wir den Charakter nicht des nothwendigen Wissens der Gottheit, denn von diesem gilt vielmehr das Entgegengesetzte, sondern allein des freien. Gegenstand dieses Wissens, das als lebendiger, in der ewigen Zeit unendlich fortschreitender Process mit dem Processe der göttlichen Zeugungs- und Schöpferthätigkeit unabtrennbar verbunden und organisch Eines ist, ist nämlich vor Schöpfung der Welt allein der innere Zeugungsprocess des göttlichen Gemüthes. In Kraft der urgöttlichen Vernunft sich ins Unendliche in sich selbst spiegelnd, wird dieser Process zum Ausgange des Willens (§. 469 f.), dessen freie Thaten zugleich mit den Erzeugnissen jenes Lebensprocesses in diese Erkenntniss eingehen. Und so wird dann weiter durch den göttlichen Liebe- oder Schöpferwillen als solchen zum Gegenstande desselben Erkennens auch die in relativer Unabhängigkeit von Gott bestehende, aus den in sie gelegten Keimen sich mit einer Spontaneität und Freiheit, die von der eigenen Spontaneität und Freiheit des Schöpfers unterschieden ist, entwickelnde Welt. Sie wird es, indem die Ergebnisse dieser Entwickelung sich, inwohnend, wie sie es auch nach dem Schöpfungsacte bleiben, der Natur des göttlichen Gemüthes, auf ganz entsprechende Weise in dem vernünftigen Selbstbewusstsein der Gottheit spiegeln, wie die vorweltlichen Erzeugnisse dieser Natur.

508. Die unablässige innere Bewegung, der zeitliche Fortschritt von Anderem zu Anderem, welcher die *scientia libera* oder *visionis* von der *scientia necessaria* oder *simplicis intelligentiae* unterscheidet, es bringt für beide gegenständliche Gebiete der ersteren, das Gebiet des innergöttlichen und das des aussergöttlichen Geschehens, welches im Grunde doch auch ein innergöttliches ist, in ganz gleicher Weise den Uebergang von der Potenz zum Actus, und den Rückgang von dem Actus zur Potenz mit sich, ohne den kein lebendiger Process, in Gott

so wenig wie ausser Gott, gedacht werden kann. Desgleichen bringt die Spontaneität und Zufälligkeit dieses Geschehens, die des innergöttlichen so gut, wie die des aussergöttlichen, und bringt, in wesentlichem Zusammenhange damit, die Freiheit des göttlichen und die des creatürlichen Willens, auch dies in ganz gleicher Weise für beide Gebiete ihrer Thätigkeit, die Beschränkung der Erkenntniss des Zukünftigen mit sich, ohne welche die Möglichkeit des Anderen, die im Begriffe der Spontaneität, ebenso wie in dem der Freiheit liegt (§. 464 f.), nur ein leeres Wort sein würde.

509. Das Gegenwärtige und das Vergangene, das was in ihm, und was beziehungsweise ausser ihm ist, Beides erkennt Gott vollständig, bis in das Einzelste und Kleinste herab, immer jedoch so, dass auch hier das thatkräftige Schauen, welches die lebendige Gegenseite des Schaffens bildet, in ein nur potentiales, dem Wissen des nur Möglichen gleichartiges Wissen in Gedächtniss und Erinnerung übergeht, und aus diesem dunklen Schachte sich nur dann, wenn der organische Zusammenhang des Schaffens es verlangt, zur Actualität des Schauens wieder emporhebt. Das Zukünftige aber schaut Gott nur, insofern er es schafft oder schöpferisch vorbereitet. Er weiss das Zukünftige, sofern es mit organischer Nothwendigkeit aus dem Vergangenen und Gegenwärtigen folgt, nicht aber weiss er es, sofern es auf Grund dieser Nothwendigkeit doch der Spontaneität der innergöttlichen und der aussergöttlichen Natur, der Freiheit des innergöttlichen und des aussergöttlichen Willens unterliegt.

Die kirchliche Theorie, wenn sie sich allenfalls entschliesst, was sie jedoch immer nur in ihren am meisten speculativen Vertretern namentlich im Alterthum und Mittelalter gethan hat, der *scientia necessaria*, neben dem als substantielle Nothwendigkeit von ihr vorausgesetzten eigenen Selbst der Gottheit, die *veritates aeternae s. necessariae* zum Inhalt zu geben, kennt dagegen für die *scientia libera* keinen anderen Inhalt, als das äussere, creatürliche Dasein, die durch den Willen der Gottheit geschaffene Welt. Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass auch die Schrift, wenn sie von dem göttlichen Wissen spricht, ausschliesslich oder so gut wie ausschliesslich nur das Wissen um Creatürliches im Auge hat. Dies aber kann auf dem Standpuncte der religiösen Empirie, den auch die göttliche Offenbarung nicht verlässt, nicht anders sein. Denn der Standpunct dieser Empirie befindet sich innerhalb dieser Welt; Gott offenbart sich ihm nur mittelst seiner lebendigen Bezüge zu den geschaffenen Dingen. Die wissenschaftliche Theologie aber hat die Aufgabe, den Bedingungen dieser Bezüge in dem vorweltlichen Wesen des dreieinigen Gottes nachzuspüren. Dadurch

wird sie, wenn sich ihr dieses Wesen in der Weise erschlossen hat, von der unsere vorstehende Entwickelung Zeugniss giebt, auf den Begriff eines Wissens geführt, welches durch seine Beschaffenheit und seine Gegenstände schon vor Schöpfung der Welt in ganz entsprechender Weise der *scientia necessaria* gegenübersteht, wie des Wissen von dem creatürlichen Weltinhalt, und daher mit letzterem zugleich in den Begriff der freien oder schauenden Erkenntniss einzuschliessen ist. Dieses vorcreatürliche, und doch durchaus anschauliche und productive Wissen und Erkennen meint die Schrift mit dem so bedeutsam in ihr auftretenden Ausdrucke der göttlichen Weisheit, und wir werden auf diesen Begriff um seines specifisch ästhetischen Gehaltes willen im Nachfolgenden (§. 521 f.) zurückkommen. Auch ihn haben wir wesentlich in derselben Weise innerlich bedingt und begrenzt zu denken, wie den Begriff desjenigen Erkennens, welches die äussere, creatürliche Welt zu ihrem Inhalt hat, und wenn in dem Dringen auf Schrankenlosigkeit dieses letzteren eine Wahrheit sich verbirgt, so ist es diese, dass die äussere Weltschöpfung dem göttlichen Wissen nicht Grenzen solcher Art setzen kann, die nicht schon zuvor in ihm enthalten wären. Es hängt nämlich solche Begrenzung nicht an dem Begriffe der Aeusserlichkeit des geschaffenen Weltalls. Gegen diese verhält sich das göttliche Wissen noch in anderer Weise übergreifend, als das göttliche Können, so dass sie in der That für das erstere auch nicht in dem Sinn eine Schranke ist, wie für das Können allerdings. Sie hängt vielmehr an der Natur des Zeitbegriffs, an den das nach Innen gerichtete göttliche Schauen ganz ebenso gebunden ist, wie das nach Aussen gerichtete. Es heisst eben sie, diese Grundform alles wirklichen und lebendigen Daseins, ohne die auch Gott ein Unwirkliches und Unlebendiges wäre, verleugnen, wenn man Gott ein Wissen des Wirklichen sei es in ihm oder ausser ihm zuschreibt, in welchem das Vergangene auf ganz gleiche Weise mit dem Gegenwärtigen, und des Zukünftigen auf ganz gleiche Weise mit Beidem enthalten ist. Nicht als ob wir, um der Bedeutung des Zeitbegriffs gerecht zu werden, Gott ein Vergessen des Vergangenen zuschreiben müssten. Aber der Begriff, der den Gegensatz zum Vergessen bildet, der Begriff des Behaltens, des Aufbewahrt oder Aufgehoben im Gedächtnisse Tragens, kurz was wir im eigentlichen Wortsinn Wissen nennen und von dem Actus des denkenden oder schauenden Erkennens unterscheiden: das bildet eben so sehr einen Gegensatz gegen Letzteres, verhält sich, ihm gegenüber, ebenso als ein Potentiales, Negatives, wie, dem Vergessen gegenüber, als ein Actuales, Positives. Dieser Gegensatz nun ist, wenn der Begriff der lebendigen Allwissenheit Gottes nicht zu einem täuschenden werden soll, in Gott ganz ebenso, wie in den Geschöpfen anzunehmen, und in Bezug auf das innerlich in der Gottheit sich Begebende ganz ebenso, wie in Bezug auf das draussen in der Welt. Den Gegensatz aber des Zukünftigen zu dem Vergangenen und Gegenwärtigen betreffend: so ist es hier insbesondere die Rück-

sicht auf die Begriffe der Spontaneität und der Freiheit, welche, wenn nicht auch sie zu etwas Illusorischem werden sollen, gleiches Verhalten des Wissens zu dem Zukünftigen, wie zu dem, was schon war oder ist, undenkbar macht. Und zwar auch hier die Rücksicht auf Spontaneität der innergöttlichen Natur und Freiheit des göttlichen Willens in ganz gleichem Maasse, wie auf creatürliche Spontaneität und Freiheit. Die Behauptung eines unbedingten Vorauswissens alles Zukünftigen, wenn sie auch mit derartigen Trümpfen auftritt, wie schon bei Augustinus (*Qui non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus. Civ. D.* V, 9), ist, man sage dagegen was man wolle, nichts Anderes, als der klare und helle Determinismus; ein Determinismus, der die Freiheit Gottes aufhebt, wenn die Behauptung auf die zukünftigen Thaten Gottes, und der die creatürliche Freiheit aufhebt, wenn sie auf alles und jedes creatürliche Geschehen gerichtet ist. Dass Gott auch das Freie voraussehen oder vorauswissen könne, wenn er es eben nur als Freies sehe oder wisse: dieser auch von neueren Theologen auf die gedanloseste Weise der älteren Dogmatik nachgesprochene Satz hat wohl den richtigen Gedanken im Hintergrunde, dass auch freie Handlungen nicht gesetzlos geschehen, sondern durch Natur und Charakter der Handelnden beschränkt sind. In diesem Sinne hat ihn namentlich Leibnitz gelten gemacht; aber er muss, wenn er nicht entweder zum absoluten Determinismus zurückführen, oder etwas ganz Sinnloses behaupten soll, auf diejenige Seite der Beschaffenheit des Freien beschränkt werden, welche durch vorangehende Naturentwickelungen und Willensentschlüsse schon bestimmt ist (§. 472), darf aber nicht auf die totale Beschaffenheit der freien Handlung als solcher bezogen werden. Dem entsprechend wird man auch nicht, ohne die Wahrheit des geistigen Lebensprocesses im göttlichen Selbstbewusstsein verloren zu geben, ein vollkommen gleiches Verhalten dieses Bewusstseins zu allem Schöpfungsinhalt, dem geringsten wie dem grössten, annehmen dürfen. Dass für Gott nichts geringfügig ist: dies kann nur in sofern behauptet werden, als auch in dem Geringsten sich die Gesetze und Lebensbedingungen des grossen Ganzen ausdrücken, und das Geringste unter Umständen zur Ursache oder Daseinsbedingung des Grössten werden kann. Von Gott zu sagen, dass er in sofern, aber auch nur in sofern das Kleinste weiss und kennt, als es eine solche Bedeutung für das Ganze hat oder gewinnt: dazu werden wir eben durch die organische Ansicht von dem Gesammtprocesse des göttlichen Erkennens in Stand gesetzt, während der Dogmatismus, dem solche Ansicht abgeht, auch hier, um die Absolutheit seines Gottesbegriffs zu retten, auf der äusserlich mechanischen Einerleiheit des All-Wissens bestehen muss.

Die Aussprüche der Schrift über das göttliche Schauen und Wissen tragen, unberührt wie sie es sind von jener Speculation, aus welcher sich in der Kirchenlehre der falsche Absolutismus herschreibt, durchgehends jenen Charakter, der vom Standpunct solcher Speculation aus als Anthropomorphismus bezeichnet werden müsste. Immerhin zwar würde,

wer dies bezweifeln wollte, manchen Aeusserungen begegnen, die er, ohne gerade ihrem Buchstaben Gewalt anzuthun, auf seine Ansicht deuten könnte; — als Beispiel möge, neben einigen der bereits erwähnten Stellen, etwa noch Sprüchw. 15, 11 angeführt sein. Aber es darf mit voller Zuversicht behauptet werden, dass unter diesen Stellen keine einzige ist, die sich nicht eben so bequem, ja, wenn man den Zusammenhang der biblischen Weltanschauung gehörig beachtet, ungleich bequemer auf eine Intelligenz deuten lässt, in welcher der Unterschied von potentialem und actualem Erkennen zu seinem Rechte kommt. Dies gilt auch von denjenigen Aussprüchen, und von ihnen vorzugsweise, die sich auf das Vorauswissen des Zukünftigen beziehen. Ist doch solches Wissen auch nach dem wörtlichen Ausdruck der Schrift überall das Voraussehen, Vorausschauen eines bestimmten Zukünftigen vielmehr, als das Vorauswissen der Zukunft *in abstracto*. In dieser Eigenschaft ist es wesentlich ein schöpferischer Act, in welchem, wie Oetinger mit Recht bemerkt, die πρόθεσις als das Prius der πρόγνωσις, zu betrachten ist, nicht umgekehrt. Die Beschränkungen des göttlichen Wissens betreffend, welche Deuteron. 13, 3 u. a. ausdrücklich vorausgesetzt werden, so hat schon Augustinus die sophistische Deutung nicht verschmäht, dass unter dem Wissen und Nichtwissen Gottes bisweilen ein Wissen- oder Nichtwissen-Machen zu verstehen sei.

B. Die ästhetischen Eigenschaften.

a) Seligkeit.

510. Die heilige Schrift, wenn sie zufolge ihres Standpunctes auch nicht auf die Erörterung des Begriffs der Empfindung, dieses nothwendigen Lebenselementes im Begriffe des lebendigen und persönlichen Gottes (§. 441) in abstracter Weise eingehen kann, lässt doch als selbstverständliche Voraussetzung der Eigenschaften und Thätigkeiten, die sie der Gottheit zuschreibt, ein Leben in Empfindungen und Gefühlen allerorten hindurchblicken. Wie schon das mythologische Heidenthum seine Götter als schwimmend gleichsam in einem Meere überschwänglicher Lust und Wonne vorgestellt hatte: so bleibt der biblische Monotheismus in Bezug auf seinen einigen Gott keineswegs hinter dieser Vorstellung zurück. Er reinigt sie zwar von jeder Beimischung irdischer Sinnlichkeit, die das Heidenthum auch auf der höchsten Stufe geistiger Verklärung nicht ganz abzuthun vermocht hat; aber er begreift sie auch seinerseits in positiver, energischer Weise, nicht als blosse Entfernung von Schmerz und Unlust jedweder Art, sondern als überschwängliche, jedem endlichen Geschöpf unfassbare Fülle geistigen Wohlgefühls.

Die Sätze dieses Paragraphen werden kaum von Schriftkundigen bestritten werden; und dennoch müssen wir bekennen, dass ein ausdrücklicher Erweiss derselben nicht zu den leichten Aufgaben der Schriftkunde gehört. Ein bestimmtes Wort, das als Prädicat der Gottheit auf seine Seligkeit in dem hier näher zu bezeichnenden Sinn gedeutet werden könnte, hat das Alte Testament gar nicht, und im Neuen Testament kommt das Prädicat μακάριος nur an zwei Stellen eines pseudopaulinischen Briefes vor. Eben so wenig ist der Besitz eines perennirenden Lust- oder Wohlgefühls Gegenstand so ausdrücklicher Lehraussprüche in beiden Testamenten, wie wir etwa bei Philon einen solchen finden (*de Cherub. p.* 122 *Mang.*). Denn auch solche Stellen, die mit der lebendigsten Wärme und Energie Freude und Wonne als von Gott ausströmend schildern, wie Ps. 16, 11. 36, 9 (Joh. 15, 12), sagen streng genommen nicht aus, dass Freude und Wonne die eigenen Empfindungen der Gottheit sind, und Stellen, wie Ps. 104, 31, wo einer Freude Gottes an den Werken seiner Hände gedacht wird, haben doch nicht das Gewicht ausdrücklicher Lehraussprüche. Auch abgesehen von den Schwierigkeiten, welche den Dogmatikern der Schule ihre metaphysischen Voraussetzungen bereiten, oder bereiten würden, wenn sie in vollständigerem Sinne damit Ernst machen wollten, würde es demzufolge nicht zu verwundern sein, wenn die Meisten schnell an diesem Gegenstand vorübergehen. Für uns gewinnt derselbe ein erhöhtes Interesse durch die Bedeutung, welche wir nach unserer Gesammtauffassung dem ästhetischen Elemente, dem Elemente der Empfindung und des Gefühls auch in der Sphäre des Gottesbegriffs beizulegen nicht umhin können. Aber auch wir werden, um seine Natur richtig zu begreifen, nicht bei der abstracten Subjectivität desjenigen Eigenschaftsbegriffs verweilen dürfen, welcher das Gefühlselement am unmittelbarsten ausdrückt, sondern rasch zu den auch in der Schrift viel ausdrücklicher hervorgehobenen und stärker betonten Begriffen forteilen müssen, die uns seine gegenständliche Selbstvermittelung und Bethätigung darstellen.

511. Den Begriff dieses nach durchgängiger Grundvoraussetzung der Schrift nothwendig im Begriffe des lebendigen und persönlichen Gottes mitgesetzten Gefühlszustandes hat von Alters her auch die kirchliche Glaubenslehre in das von ihr zur Bezeichnung einer göttlichen Grundeigenschaft ausgeprägte Wort Seligkeit hineingelegt. Es musste zwischen ihrer Erklärung dieses Attributes und dem wahren Gehalte der Schriftlehre ein Misverhältniss bleiben; aus dem Grunde, weil sie, in der Deutung der Stelle, die im Leben des Geistes überhaupt, sowohl des absoluten als auch des creatürlichen, das Element des Gefühles einnimmt, von ihrer Metaphysik und Psychologie im Stich gelassen, die Anknüpfung an die Momente der Erfahrung des creatürlichen Geistes nicht zu finden wusste, durch welche

uns die wahre Beschaffenheit auch der göttlichen Gefühlswelt allein verständlich wird, und in Folge dessen auch die Winke nicht zu benutzen verstand, die in der Schrift für solches Verständniss gegeben sind.

512. Wie uns nämlich schon der Name darauf hinweist, so ist das Erfahrungsgebiet, worin wir die hier gemeinten Momente zu suchen haben, kein anderes, als das ästhetische (§. 45. 357). Durch ihre allgemeine Beschaffenheit, durch die Unendlichkeit und die reine Geistigkeit ihres Inhalts der religiösen Erfahrung ebenbürtig, wenn auch nicht von vorn herein gleichartig, stellt die ästhetische Erfahrung schon nach ihrem anthropologischen Charakter sich als ein Lebensgebiet des Geistes dar, dem ein entsprechendes auch im absoluten Geiste angenommen werden muss. Die Selbstständigkeit, die begriffliche Priorität, welche im creatürlichen Geiste das ästhetische Lebensgebiet gegenüber dem religiösen behauptet (§. 354), werden wir auf ganz entsprechende Weise den ästhetischen Lebensmomenten des absoluten Geistes zuschreiben dürfen im Verhältniss zu jenen, welche demjenigen entsprechen, was im creatürlichen Geiste die religiöse Erfahrung ist. Dies aber sind diejenigen Inhaltsbestimmungen des Gottesbegriffs, aus denen die theologische Lehre von den göttlichen Eigenschaften die ethischen Attribute der Gottheit (§. 486) zu entwickeln hat.

513. Unabhängig also dem allgemeinen Begriffe nach von diesen ethischen Attributen, unabhängig von den Begriffen seiner Güte, seiner Heiligkeit und seiner Gerechtigkeit, und von der durch sie bedingten, nach Aussen gerichteten Schöpferthätigkeit, wird die philosophische Glaubenslehre, auch hierin, wie das Nächstfolgende uns überzeugen wird, in durchgängigem Einklang mit der heiligen Schrift, dem lebendigen und persönlichen Gemüthe Gottes die Eigenschaft der Seligkeit zuschreiben. Sie wird es in dem Sinne, dass darunter eine nie versiegende, durch keinen Gegensatz, auch nicht durch den nach der Natur alles Aesthetischen an sich möglichen, aber in dem mächtigeren Wohlgefühl sich aufhebenden eines eigenthümlich ästhetischen Wehe (§. 47) getrübte Zeugungs- oder Schöpfungslust verstanden wird, jener entsprechend, welche in dem Menschengeiste das schöpferische oder zeugende Thun der Imagination oder Phantasie begleitet (§. 46), aber *per viam eminentiae* (§. 486) in unbegrenzter Steigerung gedacht. Es versteht sich aber zufolge der Forderung organischer Einheit und Stetigkeit, in der wir alle Eigenschaften und

Lebensmomente der Gottheit unter einander zu denken haben, ganz von selbst, dass die nähere Modalität dieser ästhetischen Grundeigenschaft in alle Wege durch die ethischen Attribute bedingt sein wird. In diesem Sinne wird es immerhin nicht nur als zulässig, sondern selbst als nothwendig erscheinen, in den Begriff göttlicher Seligkeit auch solche Gefühle einzuschliessen, deren Eigenthümlichkeit nicht durch ästhetische, sondern durch ethische Thätigkeit bestimmt ist.

Wer dem Gange unserer Betrachtung in der Einleitung und in dem Abschnitt über den Beweis vom Dasein Gottes gefolgt ist, der wird leicht gewahr werden, wie der Inhalt des Vorstehenden eine Lebensfrage enthält für die wissenschaftliche Fassung der gesammten Glaubenslehre. Ohne die Berechtigung, den Inhalt des ästhetischen Erfahrungsgebietes, bei vollständiger Anerkennung seiner Selbständigkeit so im Leben als in der Wissenschaft, doch mit seinen wesentlichen Grundbestimmungen in das Bereich religiöser Erfahrung aufzunehmen und davon Gebrauch zu machen zur Ausfüllung der leeren Kategorien des Gottesbegriffs und des Begriffs der übersinnlichen Welt mit einem lebendigen Inhalt der Anschauung: ohne diese für uns sich aus früheren Erörterungen ergebende Berechtigung würde die Ausführung der letztgenannten Begriffe auch bei uns eine eben so lückenhafte bleiben, wie wir urtheilen müssen, dass sie anderwärts dies geblieben ist. Es würden namentlich für die Entwickelung der wichtigsten ethischen Grundattribute des Gottesbegriffs die unentbehrlichen Mittelglieder fehlen, wodurch dieselben mit den metaphysischen verknüpft werden müssen, wenn zwischen beiden nicht jene Kluft aufgähnen soll, die bisher immer nur durch ein *salto mortale* zu überspringen war. — Die alte theologische Schule, durch platonische Speculation geleitet, hat als das erste und ursprünglichste der Prädicate, welche über die metaphysischen Abstractionen hinaus die concrete Realität des lebendigen Gottes bezeichnen sollen, die Idee des Guten bezeichnet. Sieht man jedoch sich nach dem Inhalt um, den sie wissenschaftlich in dieses Prädicat hineinlegen wollte: so wird man bekennen müssen, dass dasselbe, wenn auch wider ihre Absicht, ein leeres geblieben ist und so gut wie ununterscheidbar mit den rein metaphysischen Attributen zusammenfällt. Davon trägt die Schuld der Umstand, dass dem Begriffe des Guten, das, wie wir demnächst zeigen werden, wesentlich in dem Willen der Mittheilung eines Realen besteht, dessen Besitz in dem Subjecte dieses Willens vorausgesetzt wird, dort eben die Voraussetzung dieses Realen abgeht, welches als Gegenstand der Mittheilung gedacht werden soll. Immerhin mag man diese Realität selbst ein Gut nennen; nur wird man bekennen müssen, dass sie nicht ein Gutes in dem nämlichen Sinne sein kann, wie der mittheilende Wille. Sie kann nur gedacht werden als ein Inhalt der Empfindung oder des Gefühles, und zwar ausdrücklich des Gefühles, wie es unabhängig von dem Willen und vor ihm, nicht wie es durch ihn besteht. Es ist ein Inhalt, der seinen

Werth wesentlich in dem Gefühle oder für 'das Gefühl hat, dem allgemeinen Begriffe nach unabhängig von aller Willensthätigkeit. Es ist also ein Inhalt, den wir einen ästhetischen zu nennen veranlasst sein würden, auch wenn dieser Ausdruck noch nicht für den Inhalt jener Erfahrung im Gebrauch wäre, auf die wir uns zunächst hingewiesen finden, da wo es gilt, uns über die Beschaffenheit dieses Inhalts eine menschlich verständliche, das heisst eben eine erfahrungsmässig religiöse und dadurch auch wissenschaftlich theologische Rechenschaft zu geben.

Worin nun die Analogie des Gefühlsinhaltes, den wir nach den Andeutungen der Schrift in Gott vorauszusetzen haben, mit dem Inhalt unserer ästhetischen Erfahrung besteht: das kann allein die Folge unserer Entwickelung herausstellen, und zwar zunächst die Entwickelung derjenigen biblischen Attribute, in deren Begriffen wir ausdrücklich den Allgemeinbegriff jenes Inhalts zur Besonderheit einer eigenthümlich ästhetischen Thätigkeit und Zuständlichkeit fortgebildet erblicken. In der bisherigen Dogmatik treffen wir in Bezug auf eine derartige Behandlung dieser Attribute, und mithin auch des Attributes der Seligkeit, welches seinen specifischen Inhalt nur durch die Verknüpfung mit jenen gewinnen kann, zu welcher die Schrift selbst den Weg zeigt, *tabula rasa*. Die Bezeichnungen, welche sie von dem Begriffe der Seligkeit giebt, wenn sie dazu kommt, überhaupt eine Bezeichnung zu versuchen, sind negativer Art. Sie kommen, ohne diesen doch so nahe liegenden Ausdruck zu finden, ungefähr auf das hinaus, was in einigen prägnanten Stellen des N. T. (Röm. 5, 1. Phil. 4, 7. 9), für die es auch an alttestamentlichen Parallelen nicht fehlt (z. B. in dem Prädicate שַׂר־שָׁלוֹם Jes. 9, 5), als der Friede (εἰρήνη) Gottes bezeichnet wird. Es versteht sich, dass wir gegen diese Bezeichnung, wenn sie auch dogmatisch gegeben werden sollte, nicht an sich selbst einen Einwand würden zu erheben haben, sondern nur gegen die Meinung, als ob dadurch der Begriff göttlicher Seligkeit in der ganzen Fülle seines Inhalts erschöpft werde. Sie findet ihre Stelle in der Eigenschaftslehre als schriftgemässer Ausdruck für die Ruhe und Stille des göttlichen Gemüths, welche als Wirkung der Macht zu fassen ist, die der sittliche Wille der Gottheit über die Kräfte der innergöttlichen Natur übt, ihre Thätigkeit mässigend und begrenzend, ihren möglichen Streit beschwichtigend. In Bezug auf sie insbesondere lässt sich mit Duns Scotus von dem göttlichen Willen sagen, dass er wesentlich zu Gottes Seligkeit gehört. Soll indess auch sie in ihrer schriftmässigen Wahrheit zu ihrem Rechte kommen: so dürfen die Bedenken, welche namentlich aus dem A. T. sich auf Grund solcher Stellen gegen sie erheben lassen, in denen leidenschaftliche Affecte verschiedener Art der Gottheit beigelegt sind, nicht einfach durch die Behauptung niedergeschlagen werden, dass dies theils eine bildliche Ausdrucksweise, theils vielleicht ein Rest heidnischen Anthropomorphismus sei. Vielmehr, wie der sittliche Wille, durch den sich diese negative Seite der Seligkeit, der Friede, im Ge-

müthe der Gottheit bedingt, so ist auch dieser Friede selbst in sofern etwas Positives, als der Gegensatz, das schmerzliche Gefühl des innern Streites und Kampfes der Kräfte in ihm zwar unterdrückt, aber keineswegs mit seiner Wurzel ausgerottet und vertilgt ist. — Wurde hie und da, neben diesem, noch eine positivere Angabe über das Wesen der Seligkeit versucht: so war es etwa die Freude am Wohlthun (ein Begriff, der ohne specifisch ästhetische Voraussetzungen sich im Kreise herumdreht), oder auch wohl, bei theologischen Anhängern der philosophischen Lehren des Alterthums, die Freude an der *θεωρία*, der denkenden Betrachtung des eigenen Wesens und des Wesens aller Dinge, kurz, der vollendeten Erkenntnissthätigkeit, woraus man dafür den Inhalt entnahm.

b) Herrlichkeit.

514. Die Gefühle, welche uns die ästhetische Erfahrung des Menschengeistes kennen lehrt, wurzeln in einem productiven Vermögen dieses Geistes, in der schöpferischen **Einbildungskraft**, der **Phantasie** oder **Imagination** (§. 46). Sie sind unabtrennbar fest gebunden an die perennirende Erzeugung einer inneren Gestaltenwelt, und sie unterscheiden sich unter einander von sich selbst nur, wiefern die Gestalten, deren Erzeugung von ihnen begleitet ist, sich wechselseitig von einander unterscheiden. Sie werden in dieser innigen Wechseldurchdringung mit den Gestalten zu Eigenschaften der letzteren, haftend an den Gestalten, sofern dieselben einer Ablösung von dem Selbst ihres Erzeugers fähig sind, und so sich durch die Erscheinung der Gestalten auch dem äusseren Beschauer mittheilend. Was aber solchergestalt nach Aussen gerichtet im Besonderen und Einzelnen als eine Eigenschaft der geistig producirten Gestalt erscheint: das wird im Allgemeinen sich als Eigenschaft ihres Erzeugers betrachten, und es wird auf die Beschaffenheit seiner geistigen Natur, das heisst der productiven Kräfte seines Geistes schliessen lassen, deren inneres Wesen sich in der Erscheinung der Gestalten spiegelt, welche aus dem Geburtsschoosse seiner schöpferischen Einbildungskraft hervorgehen.

Vorstehende Sätze enthalten, wie der Kundige leicht bemerken wird, die Grundwahrnehmung, auf welche sich in der neueren philosophischen Literatur die Wissenschaft der Aesthetik begründet hat, und deren Inhalt für die Auffassung und Beurtheilung der Erscheinungen, welche den Gebieten der Poesie und Kunst im weitesten Sinne angehören, maassgebend geworden ist. Der Verfasser des Gegenwärtigen hat es in seiner Bearbeitung der Aesthetik aus diesem Grund für das Richtige gehalten, diese Disciplin mit dem Begriffe der Phantasie zu eröffnen, und wenn er auch in diesem Punct nur eine getheilte Nach-

folge gefunden hat, so bestehen doch abweichende Meinungen eigentlich nur noch über die methodologische Frage; in der Sache selbst dürfen wir Einstimmung voraussetzen nicht allein unter den philosophischen Aesthetikern, sondern unter Allen, welche die Grundanschauung der neueren Philosophie überhaupt theilen. Die psychologische Erklärung der Gefühle, die sich auf Schönheit im weitesten Sinne beziehen, so dass nach der einen Seite die Erhabenheit, nach der andern selbst die Hässlichkeit als positiver, innerhalb derselben Daseinssphäre hervortretender Gegensatz der Schönheit inbegriffen ist, aus sinnlichen Reizen oder aus einer spielenden Verstandesthätigkeit: diese kann jetzt wohl allgemein als beseitigt gelten. An ihre Stelle ist der Begriff getreten, der die subjective Seite des Gefühls mit der gegenständlichen Erscheinung oder Eigenschaft des Schönen in dem gemeinsamen Elemente der geistigen Productivität verknüpft; solche Productivität aber wird durchgehends von der neueren Weltanschauung als nicht dem sinnlichen Seelenleben, sondern dem höheren oder eigentlichen Geistesleben zugehörend erkannt. — Eine Unklarheit besteht unter denjenigen Theilhabern dieser Anschauung, die sich noch nicht von den pantheistischen Voraussetzungen haben losmachen können, welche ihren Anfängen am nächsten lagen, fürerst noch über den Quell und die Bedeutung der Naturschönheit. Die Erklärung von dieser ohne Zwang mit den Grundannahmen über das Wesen alles Aesthetischen in Uebereinstimmung zu bringen, ist nur möglich, wenn der Pantheismus jener idealistischen Weltanschauung, der bisher mit besonderer Hartnäckigkeit gerade von den Aesthetikern festgehalten worden ist, in einen richtig verstandenen Theismus verklärt wird.

515. Ganz den entsprechenden Zusammenhang zwischen Gefühlswelt und innerer Gestaltenwelt, und ganz die entsprechende Spiegelung der Gefühle in den Gestalten, welche hiemit zu einem auch nach Aussen anschaubaren Abglanze oder Gegenbilde der göttlichen Seligkeit werden, dürfen wir nach den Ergebnissen unserer obigen Betrachtung über die Natur in Gott und über den inneren Zeugungsprocess des göttlichen Gemüthes (§. 438 ff.) auch in der Gottheit voraussetzen. Auf den Inhalt dieser Voraussetzung bezieht sich der Begriff jenes Attributes der Gottheit, welches unter dem Namen der göttlichen Herrlichkeit (*δόξα*, כָּבוֹד) von der heiligen Schrift vor vielen anderen ihrer Attribute gefeiert wird. Dieses Wort bezeichnet, besonders im Alten, vielfach aber auch im Neuen Testament, bald unmittelbar eine Eigenschaft des persönlichen, seinen Geschöpfen sich offenbarenden Gottes ausdrücklich nach dieser Seite seiner Offenbarung und Aufschliessung, bald aber auch eine von der Persönlichkeit des Schöpfers ablösbare, ja in Folge ihrer Eigenthümlichkeit von selbst sich ablösende, eben durch diese ihre Ablösung

aber die Gottheit offenbarende Wesenheit. Es findet solcher Wortgebrauch eine ungezwungene und befriedigende Erklärung eben nur im Hinblick auf jenen Zeugungsprocess der innergöttlichen Natur, welchen wir von dem Processe der Weltschöpfung auf das Sorgfältigste zu unterscheiden haben, obwohl er sich mit seiner ästhetischen Eigenthümlichkeit auch in diesem spiegelt, oder mit seinem Wesen in das Wesen dieses letzteren ein- und übergeht.

516. Und so ist uns denn die göttliche Herrlichkeit, aufgefasst im ächten Sinne der heiligen Schrift, nichts Anderes, als die göttliche Seligkeit selbst, in dem Momente ihrer Ausstrahlung aus dem von Ewigkeit zu Ewigkeit sich gleichen Mittelpuncte des göttlichen Selbst, überfliessend in eine stets bewegte Welt unablässig auf- und absteigender Gestalten, deren jede an ihrer Stelle die ganze Fülle jener auch in der Unendlichkeit ihrer Unterschiede sich selbst gleichen Wesenheit in sich trägt, welche wir eben, als innere Zuständlichkeit angesehen, die Seligkeit, als nach Aussen gekehrte Erscheinung aber, die Herrlichkeit des Schöpfers nennen. Die Gleichartigkeit, welche wir, unbeschadet des quantitativ als unendlich zu denkenden Unterschiedes, doch qualitativ zwischen der Seligkeit des göttlichen Gemüthes und der ästhetischen Zeugungslust des in der Weise der bildenden Phantasie schaffenden und schauenden Menschengeistes anerkannt haben (§. 512), wir werden sie auf ganz entsprechende Weise auch auf den Begriff der göttlichen Herrlichkeit übertragen können. Darum werden wir denselben, so wie er an den Gebilden göttlicher Imagination zur Erscheinung kommt, unbeschadet der auch bei ihm vorauszusetzenden quantitativen Steigerung, in Ansehung seiner Qualität den Eigenschaften der Schönheit und der Erhabenheit, uns wohl bekannt aus dem Gebiete ästhetischer Erfahrung, vergleichen dürfen.

Wenn von irgend einem Begriffe der heiligen Schrift mit Recht gesagt werden kann, dass er unter den Händen des kirchlichen Dogmatismus entseelt und ertödtet worden ist, so ist es der durch jene alt- und neutestamentlichen Worte ausgedrückte, welche Luther, in der Hauptsache nicht unglücklich, durch das deutsche Wort Herrlichkeit wiedergegeben hat. Die lateinischen Worte für diese Ausdrücke sind in der kirchlichen Dogmatik *Gloria* und *Majestas*, und so wenig in Abrede zu stellen ist, dass in früherer Zeit an sie die entsprechende lebensvolle Anschauung sich geknüpft hat, wie an die biblischen Originalworte, so darf man doch nur die Definitionen ansehen, welche die spätere Schultheologie von den dadurch ausgedrückten Begriffen giebt,

um alsbald gewahr zu werden, dass von dem Lebenshauche, der aus den Schriftstellen athmet, die jener Worte sich bedienen, wenig darin übrig geblieben ist. Ich kenne aus alter und neuer Zeit nur einen Theologen, der bei lebendigem Vollgefühl für den sachlichen Gehalt zugleich mit umfassender Schriftgelehrsamkeit die Schätze der geist- und seelenvollen Anschauung wieder erschlossen hat, welche sich in der Schrift an die Worte כָּבוֹד, δόξα knüpfen, und dieser ist Oetinger. (Inwieweit derselbe vielleicht Bengel, den ich nicht genugsam kenne, darin zum Vorgänger hat, wage ich nicht zu entscheiden.) „Herrlichkeit (δόξα) heisst der äussere Glanz, und alles, was an der Majestät schön ist; es wird aber in verschiedenem Sinn genommen und begreift auch das Inwendige der Kraft Gottes. Diese Herrlichkeit ist nicht Gott selbst, aber von Gott unzertrennlich. Gott hat keine elementische Eigenschaften, des Windes, des Feuers, des Wassers, er ist ein unsichtbarer Geist; aber in der Herrlichkeit giebt er sich selbst aus unumschränkter Freiheit solche der Creatur näher kommende Eigenschaften, damit er sich mit seiner Güte der Natur mittheilen könne in Geist und Leben. Daher ist er als der Gott der Herrlichkeit den Vätern erschienen (Ap. Gesch. 7, 2). Sie ist ein wahrhaftiges Licht mit geistlich leiblichen Eigenschaften (Ap. Gesch. 22, 11). — Alles ist in heiliger Offenbarung die himmlische Erde, und darin offenbart sich die Herrlichkeit. Sie ist also in den Creaturen der alleredelste Geist und das Grünen, Blühen und Weben oder das Band der Kräfte des Lebens. Sie hat alle leibliche und geistliche Eigenschaften aller Creaturen, nur dass die Unvollkommenheiten hinweg müssen. Sie ist Alles in Allem, und in Gott ist sie Alles in Einem. — — Gott hat in dem Kleid seiner Herrlichkeit alle successive Vollkommenheiten: — da ist er nicht ohne Raum, nicht ohne Zeit, nicht ohne ewige Selbstbewegung, nicht ohne Passivität und Receptivität, nicht ohne Spiegel, nicht ohne Glanz, nicht ohne Circulation der Kräfte; *in summa:* alles, was die Creatur irgend für Eigenschaften der Figuration, des Organismus, der Transformation im Leib hat, alles das und keinen Punct weniger hat Gott im Geist. — Zur Herrlichkeit gehört Finsterniss, und aus dieser als einem Ungrund muss Licht hervorbrechen (2 Kor. 4, 6). Finsterniss wird hernach vom Licht verschlungen, Licht breitet sich aus und wird durch die Circularbewegung Feuer. Alles dies ist in dem Wort Herrlichkeit, alles dies ist Leben, alles dies ist Geist, wenn schon Materien mit darinnen sind.“ — Ich habe es der Mühe werth gehalten, diese Stelle der „Lehrtafel“ (Auberlen, S. 172 f.) auszuziehen, auch mit ihren kühnen Anführungen biblischer Worte, zu denen dort noch das erste und zehnte Capitel des Ezechiel hinzukommt, an dessen phantastischen Bildern Oetinger besonders gern seine Theorie der göttlichen Herrlichkeit, so wie überhaupt der innergöttlichen Natur, zu entwickeln liebt. Man wird aus ihr ersehen, wie Oetinger die biblische Vorstellung der Herrlichkeit, indem er sie ausdrücklich dem philosophischen Schulbegriffe des *ens perfectissimum* entgegenstellt, zum Vehikel

macht für die gesammte theosophische Lehre von der innergöttlichen Natur, in welcher er sich an Böhme anschliesst, bei dem diese Lehre zwar nicht ohne das Bewusstsein vollster Uebereinstimmung mit der Schrift, aber doch ohne den Versuch einer directen biblischen Begründung aufgetreten war. Darin nun liegt ein wahrer und grosser Blick. Es hat seine volle Richtigkeit, dass die Religionsanschauung des A. T. in den Begriff des כְּבוֹד יְי, mit welchem, wie wir alsbald sehen werden, die Anschauung der Engelwelt oder himmlischen Heerschaar unabtrennlich verbunden ist, die Vorstellung der Immanenz raum-zeitlicher Gestaltungskräfte im Geiste und Willen der Gottheit, und mit dieser Vorstellung das Bewusstsein der Lebensfülle hineingelegt hat, welche Gott schon vor Schöpfung der Welt in sich birgt und durch die Schöpfung entfaltet. Der von eigentlicher Speculation annoch entfernte Standpunct der biblischen Offenbarung bringt es mit sich, dass der Begriff dieser Lebensfülle und dieser Gestaltungskräfte, also der Begriff innergöttlicher Natur oder Imagination, nicht in der Absonderung zum Ausdruck kommt, wie wir ihn in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit entwickelt haben, sondern nur im Zusammenhange mit dem Eigenschaftsbegriffe, welcher die durch den freien Willen der Gottheit, wie alle Eigenschaftsbegriffe (§. 483), bekräftigte Grundqualität der innergöttlichen Naturgebilde bezeichnet, und dass er in diesen Begriff so zu sagen eingewickelt bleibt; ganz eben so, wie auch der Begriff des Willens und der selbstbewussten Persönlichkeit Gottes dort nur in unauflöslicher Verbindung mit den dem unmittelbaren Religionsgefühl näher liegenden Begriffen der ethischen Attribute zu Tage kommt. Der Weg, auf welchem diese Grundqualität, die göttliche Herrlichkeit, sammt der in ihr enthaltenen Gestaltungsfülle den gläubigen Sehern zum Bewusstsein kommt, wird in der Schrift selbst ein Sehen oder Schauen genannt, ausdrücklicher, als der entsprechende Weg, auf welchem die ethischen Eigenschaften Gottes ins Bewusstsein treten. Theils ausdrücklich, theils in leicht zu ergänzender Weise wird die Herrlichkeit des Jehova als der eigentliche Inhalt der Gesichte eines Mose, eines Jesaia, eines Ezechiel bezeichnet, und mit gutem Recht hat Oetinger noch in der Rede des Stephanus (Ap. Gesch. 7, 2) auf den Ausdruck θεὸς τῆς δόξης für das Object der den Erzvätern zu Theil gewordenen Theophanien als auf einen in diesem Sinne bedeutsamen und gewiss nicht müssig dastehenden hingewiesen. Wenn wir nämlich auch jene Schauungen, wie billig, nicht als äusserlich mit den leiblichen Sinnen, sondern als innerlich im Geiste geschehend denken, so ist doch ihr Organ wesentlich die zeugende, gestaltende Kraft des Geistes, die Phantasie oder Imagination, die ja noch in der urkundlichen Ueberlieferung den Ausdruck beherrscht; das Göttliche aber, was durch dieses Organ ergriffen wird, ist eben nichts Anderes, als das durch die innergöttliche Imagination, die sich mittelst des offenbarenden Willens in das die Gottheit suchende Geschöpf einsenkt, sich selbst Gestaltende, für sich selbst und für das Geschöpf sich zur Erscheinung

Bringende. Wie keine andere Eigenschaft der Gottheit, so finden wir aus diesem Grund, um ihrer Bedeutung für die Offenbarung willen, die Eigenschaft der Herrlichkeit auf den Namen Gottes übertragen, oder ihren Begriff mit dem Begriffe dieses Namens vergesellschaftet (Ps. 29, 2. 72, 19. 79, 9. 96, 8. Jes. 43, 7. Joh. 12, 27 u. s. w.). Dadurch wird zwar der Uebergang zur Verwechselung dieses Begriffs mit der Vorstellung einer Ehre, die den Vollkommenheiten Gottes äusserlich gezollt wird, allerdings nahe gelegt, und auch den Ausdruck מֶלֶךְ הַכָּבוֹד Ps. 24 mag man, wenn man will, so deuten. Aber die Herrlichkeit Gottes, welche die ganze Erde erfüllt (Num. 14, 21. Jes. 6, 3), und von der sich die Himmel erzählen (Ps. 19, 2), ist doch gewiss etwas Realeres, als das Gespenst des Ruhmes. Ueberhaupt werden wir die Neigung, die sich auch in andern Wendungen kund giebt, diese Herrlichkeit als einen Raum erfüllend zu denken (Exod. 24, 16. 40, 34. 1 Sam. 2, 8. 1 Kön. 8, 11. Ezech. 3, 23. 8, 4. 10, 4. 11, 22. Ps. 113, 4), nicht unrichtig deuten, wenn wir an das oben über die Bedeutung der Raumform auch für die innere Zeugung der göttlichen Natur Gesagte (§. 447) erinnern. — Im Neuen Testament, dem die Siebenzig mit der Uebersetzung des Wortes כָּבוֹד durch δόξα vorangegangen sind, welches allerdings nicht ohne Zwang diesem Begriffe hat angepasst werden können, finden wir die Apostel Paulus und Johannes in gleichem Maasse von der dadurch ausgedrückten Anschauung erfüllt, in gleichem Maasse geneigt, den grossen Mittelpunct ihres Glaubens, die persönliche Erscheinung des Herrn, in das Element derselben einzutauchen und den Glanz, in welchem sie in ihrer Seele strahlte, als entnommen von der göttlichen Herrlichkeit vorzustellen. Dass diese Beziehung auf den alttestamentlichen Begriff erst gefunden sein wollte, zeigt u. a. der Umstand, dass in der Verklärungsgeschichte nur Lukas (9, 32) den Ausdruck δόξα braucht. Jene Beiden aber, Paulus und Johannes, bedienen sich seiner ganz im ächten Sinne des A. T., Johannes nur in Anwendung auf Christus, Paulus auch in anderem Zusammenhange. Die successive Steigerung der Offenbarung von Mose zu Christus und die entsprechende Steigerung der Gemüthszustände, welche in den Gläubigen durch die verschiedenen Offenbarungsphasen hervorgerufen werden: Beides wird in der prägnanten Stelle des zweiten Korintherbriefes (Cap. 3 und 4) als eine Steigerung der δόξα bezeichnet, die in der persönlichen Erscheinung des Herrn und der durch sie entzündeten Glaubensanschauung ihren Gipfel erreicht, zu ihrem letzten Ziele aber die der δουλεία τῆς φθορᾶς entgegengesetzte ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ in einer zukünftigen Weltordnung hat (Röm. 8, 21). Das Moment der Gestalt, der dem geistigen oder auch selbst dem leiblichen Auge sichtbaren Lichtgestalt, welches in dem Begriffe der δόξα liegt, tritt besonders deutlich in dem Gebrauche hervor, der 1 Kor. 15, 40 f. von diesem Worte zur Verdeutlichung der Aussicht auf einen zukünftigen Auferstehungsleib gemacht wird (vergl. auch Kol. 3, 4). Bedeutsam ist in derselben Beziehung auch die Zurück-

führung von Christus Auferweckung auf die *δόξα τοῦ πατρός* Röm. 6, 4. Das in Christus offenbarte Mysterium schliesst einen *πλοῦτος τῆς δόξης* (Kol. 1, 27. Eph. 1, 18), ein *κράτος τῆς δόξης* (Kol. 1, 11), ja für jeden einzelnen Sieger im Glauben ein *αἰώνιον βάρος δόξης* (2 Kor. 4, 17) in sich. Auf den bedeutsamen Gebrauch, den der Apostel davon, ganz im Einklang mit der Grundbedeutung des Begriffs der *δόξα*, zur Bezeichnung der Art und Weise macht, wie sich das göttliche Ebenbild im Menschlichen, und selbst in der äussern körperlichen Natur ausprägt, werde ich im Nachfolgenden zu sprechen kommen. — Von den johanneischen Stellen erwähne ich als besonders bedeutsam nur die Gegenseitigkeit der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater Joh. 13, 31 f. Das dem Johannes so geläufige Zeitwort *δοξάζειν* schliesst neben der Verherrlichung oder Verklärung der erscheinenden Gestalt offenbar auch die Bedeutung der Beseligung in sich. Ueberhaupt kann man, der Stellung entsprechend, welche wir diesen Begriffen gegeben haben, von dem Begriffe der Herrlichkeit sagen, dass er durch die ganze heilige Schrift hindurch den Begriff göttlicher Seligkeit vertritt, indem er die zeugende, gestaltenbildende Thätigkeit ausdrückt, wodurch Gott sowohl sich selbst beseligt, als auch seine Seligkeit den Geschöpfen mittheilt. Auch dies hat Oetinger treffend durch das von ihm erfundene Wort *χαρὰ δεδοξασμένη* ausgedrückt.

So entschieden übrigens die Worte כָּבוֹד, *δόξα* in beiden Testamenten zu solennen Bezeichnungen des Begriffs der ästhetischen Grundeigenschaft, von der wir hier sprechen, ausgeprägt sind: so versteht es sich doch, dass dadurch die gelegentliche Bezeichnung derselben auch durch andere Worte nicht ausgeschlossen ist. Besonders das Alte Testament ist reich an Ausdrücken für das Element jenes Lichtglanzes, der ihm überall die Erscheinung des Göttlichen ankündigt, und der Apostel Johannes, wenn er den göttlichen Logos *φῶς τὸ ἀληθινόν* nennt, meint damit nicht etwas von *δόξα* Verschiedenes. Auch ist dieser Ausdruck, so wie die entsprechenden des A. T., nicht blos bildlich zu verstehen. Es ist wirklich damit jene *lux primigenia* gemeint, jene über die Unendlichkeit des Raumes sich in rastloser Bewegung ergiessende, alle räumliche Gestaltenbildung und Gestaltenschauung bedingende Urwesenheit, von der, wie wir später zeigen werden, das creatürliche Licht nur ein der geschaffenen Materie entlockter Wiederschein ist (בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר, Ps. 36, 10). Doch ist mit vollem Recht von Oetinger bemerkt worden, dass eben so wesentlich zum Gesammtbegriff göttlicher Herrlichkeit auch das in jenem Urlicht sich bergende Dunkel gehört. Auf diese negative Seite, die auch der Apostel Paulus in der *δόξα* ausdrücklich anerkennt (2 Kor. 3, 9), bezieht sich der Ausdruck פַּחַד Gen. 31, 42. 53. Jes. 2, 19. 21 und verschiedene andere in beiden Testamenten. Auch die Ausdrücke, welche Kraft, Stärke und Gewalt von Jehova prädiciren, haben namentlich im A. T. eben so sehr eine ästhetische Bedeutung, wie eine ein-

fach dynamische oder mechanische. Solche Bedeutung behauptet namentlich das Wort *δύναμις, virtus* vielfach noch bei den älteren Lehrern der Kirche, besonders da, wo es nach Vorgang von 1 Kor. 1, 24 mit dem wesentlich ästhetischen Begriffe der *σοφία* zusammengepaart wird. — Und so würde denn nach dem Allen als der eigentlich gehörige Gesammtausdruck für das hier besprochene Gottesattribut in unserm modern philosophischen Wortgebrauche vielleicht das Wort Erhabenheit erscheinen, in der specifisch ästhetischen Bedeutung, welche dieser Wortgebrauch ihm beigelegt hat, wäre dasselbe nicht daneben doch immer fast mehr noch, als das Wort Herrlichkeit, dem Doppelsinne der Abstraction ausgesetzt. Dass vermöge dieser Eigenschaft Gott als Quell aller Schönheit auch der creatürlichen Wesen zu betrachten ist, denen diese Eigenschaft nur in sofern zukommt, als sie einen Abglanz göttlicher Herrlichkeit an sich tragen: dies hat das Buch der Weisheit anerkannt, indem es Gott *ὁ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης* nennt. Auch würden sich in der älteren kirchlichen Literatur manche Parallelen finden lassen zu *Aug. Conf.* 10, 16, wo *pulchritudo* ausdrücklich in der Weise neben *magnitudo* gestellt wird, dass es von Gott heisst, nicht sowohl, er habe Beides, als vielmehr, er sei Beides. Eine Anzahl von Stellen christlicher und heidnischer Schriftsteller über die Schönheit als Eigenschaft Gottes findet man bei Petavius gesammelt (*de Theol. Dogm.* I, *p.* 272 f.); doch kommen dieselben meist auf Verstandesbegriffe der Art, wie *congruentia, harmonia* u. s. w. hinaus, und bleiben somit hinter dem wahren Gehalt sowohl der biblischen Anschauung, als auch der ächten speculativen Aesthetik zurück.

517. In der absoluten Idee, dem ewigen und unendlichen Objecte der göttlichen Vernunft (§. 434), liegt von Ewigkeit her die Möglichkeit selbstständigen geistigen oder persönlichen Daseins, gleichartig dem göttlichen als geistigem Urdasein, ins Unendliche. Sie liegt, als reine Möglichkeit, eingeschlossen in jener Urmöglichkeit; doch ist ihre Verwirklichung daselbst an Bedingungen geknüpft, deren Erfüllung an dem freien Willensentschlusse jenes Ursubjectes hängt, dessen Dasein wir in der Urmöglichkeit als den allein möglichen Anfang zu jeder Wirklichkeit erkannt haben (§. 330 ff.). Wiefern uns aber auf dem erfahrungsmässigen Standpunct christlicher Glaubenslehre solche Bedingung als erfüllt in dem Willen der göttlichen Liebe gelten muss: so werden wir nicht umhin können, die Richtung der zeugenden Kräfte auf Hervorbringung eines persönlichen Daseins als eine Eigenschaft schon der innergöttlichen Natur, oder der inwohnenden Lebensthätigkeit des göttlichen Gemüthes anzusehen, unzertrennlich verbunden jenem Eigenschaftsbegriffe, welcher uns in dem Zusammenhange dieser Lehre, der in allen seinen Theilen zuletzt

an der Voraussetzung jenes Liebewillens hängt (§. 483), die Grundqualität des göttlichen Gemüthes darstellt; also mit dem Attribute der Herrlichkeit.

518. Es wird nämlich der göttliche Wille in dieser seiner Richtung auf schöpferische Erzeugung eines ebenbildlichen Geisterreiches, noch vor solcher Erzeugung selbst, noch vor dem wirklichen Auftreten selbstständiger persönlicher Geschöpfe, sich, innerhalb der göttlichen Natur, über der und in der er als eine lebendige Macht waltet (§. 472), an den Gebilden dieser Natur in der Weise bethätigen müssen, welche durch diese seine Richtung bezeichnet wird. Er wird den ätherischen Lichtgebilden der innergöttlichen Natur unmittelbar durch sein blosses Wollen den Stempel seiner Persönlichkeit aufdrücken und sie zu lebendigen, beseelten Geschöpfen machen; doch nur erst zu flüssigen und unselbstständigen, dem Processe unablässig sich erneuernder Selbstgebärung und Selbstauflösung, dem alle inwohnenden Gebilde jener Natur unterworfen sind, noch nicht entnommenen. Er wird, mit einem Worte, der innergöttlichen Natur ausdrücklich die Gestalt und keine andere geben, welche in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments allerorten vorausgesetzt wird, wenn sie Gott sowohl vor Schöpfung der Welt, als auch bei und nach derselben, in dem lichten Elemente seiner Herrlichkeit, als umgeben von einer unabsehbaren Heerschaar dienender Geister mit einer flüssigen, immateriellen Leiblichkeit vorstellt, durch die ihm überall ausdrücklich auch sein Verkehr mit der geschaffenen Welt vermittelt wird.

Ich habe, zuerst in der Abhandlung zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität, dann in den Sendschreiben über das philosophische Problem der Gegenwart (S. 246 f.), die Stelle bezeichnet, welche in unserer heutigen Dogmatik der biblischen Engellehre angewiesen werden muss, wenn auch hier eben so die Scylla dogmatistischen Aberglaubens, wie die Charybdis naturalistischen Unglaubens umschifft werden soll. Es haben jedoch beide Darstellungen den Sinn der biblischen Anschauung in sofern noch nicht erschöpft, als sie die Engelschöpfung schlechthin nur als identisch mit der Natur in Gott bezeichnen. Ich hatte dort besonders die Anschauungen Böhme's in der „Morgenröthe im Aufgang“ vor Augen, von denen ich stets die Ueberzeugung gehegt habe, dass sie tiefer in den wahren Schriftsinn eingedrungen sind, als in diesem Lehrartikel alle bisherige Schuldogmatik. Indess auch Böhme'n sind die Engel nicht schlechthin eines und dasselbe mit den „Natur-“ oder „Quellgeistern“ in Gott. Er stellt sie der eigentlichen Schöpfung näher, doch fehlt es bei ihm auch hier,

wie allenthalben, an eigentlicher Schärfe der Unterscheidung. Bei der Fassung, die ich der Lehre von den göttlichen Eigenschaften gegeben habe, bietet sich diese Lehre, und bietet sich näher, das Attribut der Herrlichkeit, mit welchem ihn schon die Schrift selbst in die innigste Verbindung gebracht hat, ganz von selbst als die geeignete Stelle dar für die theologische Bewahrung und Auslegung dieses theuern Schatzes der biblischen Offenbarung, welcher lange Zeit hindurch nur allzu leichtsinnig preisgegeben worden ist, und mit dem auch unsere neuere restaurirte Theologie bisher noch nicht recht zu wissen schien, was damit anzufangen. Der Rationalismus gefiel sich, wie man weiss, in der Behauptung, die Engelvorstellung sei nur ein in der alttestamentlichen Religion noch nicht beseitigter und von ihr auf die neutestamentliche übertragener Rest mythologischer Vielgötterei. Auch klingt es in der That fast wie eine *captatio benevolentiae* an Letztere, wenn ein eifriger Apologet das Christenthum gegen den Vorwurf der Einsamkeit und Verlassenheit seines Gottes durch Hinweisung auf die Engelschaar vertheidigt, und dabei selbst den Ausspruch des Kolophonischen Apoll anzuführen nicht verschmäht: *μικρὰ θεοῦ μέρος ἄγγελοι ἡμεῖς* (*Lactant. Inst. div.* I, 7). — Ich bin weit entfernt, mich gegen die gründlichere Forschung, die jetzt diese Hypothese beseitigt hat, ihrer annehmen zu wollen; aber ich kann nicht umhin, zu bemerken, dass sie einen richtigen Sinn haben könnte, wenn die Meinung diese wäre, dass die Engellehre die Stelle ist, an welche der biblische Monotheismus den ächten Gehalt des religiösen Bewusstseins hingestellt hat, welches in dem heidnischen Polytheismus sich ausgewirkt hatte. Wer diesen Gehalt, das heisst, wer die Idee der innergöttlichen Natur, ausgeprägt durch die unmittelbare Gegenwart und Wirksamkeit der Macht des schöpferischen Liebewillens zu einer schwebenden, in steter Bewegung und Wandlung begriffenen Gruppe geistleiblicher Gestalten, unselbstständiger Vorbilder der creatürlichen Persönlichkeit in dem unablässig aus Gott ausströmenden Lichtelemente der göttlichen Herrlichkeit, — wer ihn in der einen jener Formen anerkennt, welche beide den Charakter dichterischer Religionsanschauung unter einander gemein haben, der wird ihn willig auch in der andern, und wird ihn in dem, wenn nicht äusserlich historisch, so doch in geistiger Verwandtschaft der Ideen begründeten Zusammenhange beider Formen anerkennen. In der That ist die Engelvorstellung, wenn man will, ein Polytheismus im Monotheismus, aber ein aufgehobener. Derselbe Trieb nach Ausarbeitung der Naturseite des Göttlichen im religiösen Bewusstsein durch die ihr entstammende Kraft der schöpferischen Phantasie, aus welchem die religiösen Mythologien hervorgegangen sind: er hat auch sie erzeugt; aber die Macht göttlicher Offenbarung in diesem Bewusstsein hat dem Triebe sein Ziel gesetzt und seine Wirksamkeit auf die Sphäre beschränkt, wo er, ohne ihre Grundwahrheit zu gefährden, derselben die lebendige Füllung für Gemüth und Einbildungskraft geben konnte, die auch von ihr keineswegs verschmäht wird. Wenn die begeisterte

theosophische Phantasie eines Scotus Erigena alle Creaturen als Theophanien fassen wollte, mit gleicher Stetigkeit aus Gott aus- und in Gott zurückfliessend: so hatte der alttestamentliche Monotheismus längst zuvor eine solche Welt in Gott erkannt, aber er hatte sie nicht, wie jener Philosoph, mit der creatürlichen Wirklichkeit verwechselt. — Ein noch vollständiger zutreffendes Gegenbild übrigens, als in andern mythologischen Gebilden, findet die biblische Engelvorstellung an der indisch-persischen Lehre von der Urschöpfung der Devâ's, Surâ's oder Ferver's, welche in den mehr reflexionsmässig gehaltenen Urkunden jener Religionslehren den wahren Grundgedanken dieser Vorstellung mit einer Deutlichkeit selbst für das wissenschaftliche Bewusstsein hinstellt, wie sie auch in den frühesten und frischesten Darstellungen der alt- und der neutestamentlichen Theologie noch kaum erreicht worden ist.

519. In die Vorstellung der Engelwelt, deren erster Eintritt in das religiöse Bewusstsein der Erzväter des israelitischen Volkes auf prägnante Weise wir in einigen sagenhaften Erzählungen ihrer Geschichte geschildert finden (Gen. 28, 12 f. 32, 2 f.), hat die göttliche Offenbarung gleicherweise, wie in die damit zusammenhängende Vorstellung der göttlichen Herrlichkeit, den gesammten Inhalt des Begriffs der innergöttlichen, durch productive Imagination immer neu sich erzeugenden Natur hineingebildet. Denn in der abgezogenen Gestalt, wie wir ihn in der Trinitätslehre behandelt haben, konnte dieser Begriff aus dem Grunde nicht für sie und für das von ihr erfüllte Religionsbewusstsein Gegenstand einer davon abgesonderten Schauung werden, weil in der Wirklichkeit des göttlichen Daseins selbst, an welche sich die Offenbarung hält, die Gebilde jener Natur seit dem in unvordenklicher Zeit gefassten Entschlusse des göttlichen Willens zur Weltschöpfung ganz aufgehen in die Erzeugung der Engelwelt. Dass solche Erzeugung sich zur Schöpfung der wirklichen Welt als eine urbildliche verhält, entsprechend der platonischen Ideenwelt, mit welcher, auf den Vorgang jüdisch-alexandrinischer Lehrer, einige Väter der Kirche die Welt der Engel verglichen haben; dass sie aber aus diesem Grunde nur als der Anfang, nicht als das Endziel der Schöpfung zu betrachten, ja nicht einmal im eigentlichen Wortsinn ihr beizuzählen ist, indem ihre Gebilde der selbstständigen Wirklichkeit entbehren, welche Gott seinen Geschöpfen zugedacht hat: das ist von der Schrift zwar nicht in ausdrücklich lehrhafter Weise ausgesprochen, wohl aber allerorten als selbstverständlich vorausgesetzt.

520. Mit diesem Bewusstsein über Natur und Bedeutung der Heerschaar des Himmels konnte die heilige Schrift sie auch zur

Menschenwelt und insbesondere zur religiösen Lebenserfahrung der Gläubigen in die lebendige Beziehung setzen, welche einen so prägnanten Grundzug ihrer Weltanschauung bildet. Denn wenn solches Glaubensleben, wie dies unstreitig in seinem Begriffe liegt, in der Gottheit eine fortdauernd ihren geistigen Geschöpfen zugekehrte Gemüths- und Willensthätigkeit voraussetzt, und wenn diese Thätigkeit ihrem innern Wesen nach derjenigen gleichen muss, durch welche Gott die Welt geschaffen hat: so folgt, dass sie auch auf gleiche Weise sich so leiblich, als geistig, doch nicht in den Formen irdischer Leiblichkeit, durch jene „Göttersöhne“ (בְּנֵי אֱלֹהִים) vermitteln wird, welche, wie aus dem Allem hervorgeht, nichts Anderes, als die lebendigen, durch Einwirkung des über seine zukünftigen Geschöpfe sinnenden Willensgeistes auf die göttliche Natur mit dem Bilde der Persönlichkeit geschwängerten Gedanken Gottes sind.

Alle urkundlichen Denkmale des Engelglaubens weisen darauf hin, dass derselbe in der Religion des A. T. so alt ist, wie der Monotheismus selbst. Die erwähnten bedeutsamen Stellen der Genesis lassen den Leser, welcher Mythen zu deuten versteht, einen Blick in seine Entstehung thun, ganz ähnlich dem Blicke, welcher durch die verwandten und benachbarten Erzählungen von den Theophanien der Erzväter in die Entstehung des monotheistischen Glaubens überhaupt eröffnet wird. Die Stelle, welche in mehreren dieser letzteren (§. 378) dem מַלְאַךְ יְיָ zugetheilt ist, in welchem verschiedene ältere Kirchenlehrer (z. B. *Novat. de Trin.* 26) und mit ihnen einige buchstabengläubige Neuere unmittelbar den Sohn Gottes erblicken wollten, dient als Brücke für den Inhalt dieser beiderseitigen Erzählungen; nicht minder dienen dazu Ausdrücke, wie שַׂר צְבָא יְיָ Jos. 5, 14. 15. Ihr gegenseitiges Verhalten aber beweist, wenigstens für den, der mit uns in den Erzählungen der Genesis ächte Urkunden erzväterlicher Offenbarungsgeschichte erblickt, allerdings dass die Anschauung der Engel s c h a a r (*ἀγγέλων πανήγυρις*, Hebr. 12, 22) von gleichem Alter ist mit jener, welche für einzelne göttliche Thaten den „Engel des Herrn“ als Vermittler eintreten lässt, und nicht etwa erst allmälig aus dieser entstanden. Und wenn es selbst, was ich nicht glaube, sich beweisen lassen sollte, dass die alttestamentlichen Stellen, in denen unter „himmlischer Heerschaar“ (צְבָא הַשָּׁמַיִם) Sterne und Himmelslichter verstanden werden, älter sind als jene, in denen himmlische Geister darunter zu verstehen sind: so würde auch hieraus nichts zu Ungunsten der Ursprünglichkeit letzterer Anschauung zu folgern sein. Denn die Vorstellung des Sternenheeres als einer lebendigen, den Herrn des Himmels begleitenden und für ihn streitenden Heerschaar setzt in der That die innere Erfahrung schon voraus, welche den persönlichen Gott in dieser Weise umgeben und gerüstet auch unabhängig von der Welt-

schöpfung vorstellen lehrte. Also, wenn auch der Name Zebaoth etwas späteren Ursprungs ist, so ist doch der Begriff, von dem es wenigstens mir kaum als zweifelhaft erscheint, dass er gleich ursprünglich und nicht erst in Folge einer späteren Uebertragung durch diesen Namen ausgedrückt wurde (§. 377). und so sind die Offenbarungen, aus denen dieser Begriff für das religiöse Bewusstsein hervorging, so alt, als der Begriff des Jahve selbst und als die Offenbarung seiner Einheit und Persönlichkeit. Was kann für die Bedeutung dieses Namens charakteristischer sein, als seine ausdrückliche Verbindung mit dem der alttestamentlichen Poesie und Prophetie so geläufigen Bilde eines Thronens über oder eines Reitens auf den „Cherubim," durch welches ohne Zweifel für die dichtende Einbildungskraft die Art und Weise veranschaulicht wird, wie die lebendige Gestalt der göttlichen Persönlichkeit sich durch die in ihr lebendig auf- und absteigenden Naturgestalten ihr eigenes Dasein vermittelt? (שֵׁם יְהוָֹה צְבָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים, 2 Sam. 6, 2.) Die sinnbildliche Gestalt des מַלְאַךְ יְיָ, wie sie durch alle Perioden der alttestamentlichen Ueberlieferung, und auch im N. T. noch so vielfach in der Erzählung von Theophanien vorkommt: sie kann uns in dieser Ueberzeugung keineswegs irre machen, auch wenn wir die sprachliche Bemerkung gelten lassen, dass die Form des Wortes nicht einen persönlichen, sondern abstracten und sachlichen Begriff ausdrückt. Denn gerade diese Verschmelzung des Begriffs der persönlichen Gottheit mit der Vorstellung einer fliessenden, nur zum Behuf eines augenblicklichen Zweckes die sogleich wieder verschwindende Gestalt einer sinnlich wahrnehmbaren Persönlichkeit annehmenden Wesenheit, die der Gottheit so zu sagen nur als Maske dient, durch welche hindurch sie in der ersten Person spricht, da ihr „Name" (§. 372) in ihr ist (כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ Exod. 23. 21): gerade diese kühne Wendung, an welcher in Stellen, wie Hos. 12, 5 sogar ein Luther Anstoss nahm, setzt, in der Weise wie wir ihr Gen. 17. 21. 22. 31. Exod. 3. Richt. 6 u. a. begegnen, unzweifelhaft eine solche Gestalt des Gottesbegriffs im religiösen Bewusstsein voraus, worin die entsprechende Ineinssetzung persönlicher Einheit mit der lebendigen Mannichfaltigkeit eines zu geistiger Manifestation aufgeschlossenen Daseins schon auf allgemein begriffliche Weise vollzogen ist.

Dass die mosaische Schöpfungsgeschichte in ihrer Aufzählung der Schöpfungsacte nicht ausdrücklich der Engel gedacht hat: dieser Umstand, der von Alters her den Theologen nicht wenig Sorge machte, ist immerhin bemerkenswerth. Denn er beweist, dass der Verfasser des „Buches der Ursprünge," dem doch sonst die Vorstellung der Engelschaar nicht fremd ist, da ja selbst die Hauptstellen Gen. 28, 12. 32, 2 von seiner Hand zu sein scheinen, die Engel nicht in gleiche Reihe mit den übrigen geschaffenen Dingen gestellt haben kann, gesetzt auch, er habe sie in dem כָּל־צְבָאָם Gen. 2, 1 mit inbegreifen wollen. In demselben Geiste hat der Dichter des Hiob in der eben so bedeutsamen als dichterisch schönen Stelle 38, 7 die בְּנֵי אֱלֹהִים und selbst

die כּוֹכְבֵי בֹקֶר, unter denen sicher nicht die Sterne unseres Morgenhimmels zu verstehen sind, als vorcreatürliche Wesen zu Zeugen des ersten Schöpfungstages gemacht; und wenn anderwärts (z. B. Ps. 104, 4) Engel mit Erscheinungen der geschaffenen Natur verwechselt zu werden scheinen, so liegt darin gegen jene Voraussetzung kein Widerspruch, da wir uns ja die Kräfte und Substanzen der vorcreatürlichen Natur allerorten in die creatürliche eindringend zu denken haben. Ohne Zweifel also hatten Origenes und Gregor von Nazianz sammt ihren zahlreichen Nachfolgern in der älteren Theologie Recht, wenn sie sich in ihrer Weise aus der Schrift herauslasen, dass Gott vor allen andern Geschöpfen, ja vor aller Weltzeit, die Engel erschaffen habe; und diese positive Einsicht ruht auf besserem Schriftverständniss, als das Nichtwissen und Nichtwissenwollen der Scholastiker des Lutherthums von dem Zeitpunct der Engelschöpfung. So viel wir finden können, scheint jenes die allgemeine oder so gut wie allgemeine Anschauung so bei Juden wie bei Christen der früheren Zeit gewesen zu sein, und es schliesst sich daran die nicht unbeträchtliche Anzahl von Stellen der ältesten Kirchenlehrer, die in einer Weise, woran die spätere Dogmatik Anstoss nehmen musste, das Dasein der Engelwelt mit dem eigenen Dasein Gottes in Eins setzen. — Dagegen hatte in einem andern Puncte der jüdische Dogmatismus des Zeitalters der Apogryphen die christliche Glaubenslehre schon in ihren ersten Anfängen mit einem Dogma belastet, welches den ursprünglichen Sinn des Engelglaubens auf lange Zeit hin getrübt hat. Es ist bekannt, wie unter dem Einfluss der medisch-persischen Mythologie der Judaismus nachexilischer Zeit aus der Engelvorstellung gleichfalls eine Art von Mythologie entwickelt hatte: eine phantastisch ausgeschmückte Gruppe persönlicher Engelgestalten nebst entsprechenden Voraussetzungen über Zustände, Gruppirung und Rangordnung der gesammten Engelschaar, an deren Spitze zuletzt der Alexandrinismus den göttlichen Logos als *ἀρχάγγελος* stellte. Erst dieser in sinnbildlicher Dichtung ausgebildeten Angelologie gehört die Voraussetzung individueller Dauer und Unsterblichkeit der persönlichen Engelwesen als solcher an, welche der althebräischen Religion und Poesie (— auch noch der Psalmendichtung: gewiss eine nicht unerhebliche Instanz gegen die von einigen ehrenwerthen Forschern begünstigte Ansicht von dem Ursprunge eines beträchtlichen Theils derselben aus Makkabäischer Zeit) völlig fremd ist und im Neuen Testament nur auf entsprechende Weise, wie mit ihr jene Mythologumena selbst, so zu sagen geduldet wird, ohne dass weder sie, noch diese, zu einem wesentlichen, lebendigen Gliede des neutestamentlichen Anschauungskreises hätten werden können. Ich halte mich überzeugt, dass der Widerspruch der Sadducäischen Seite gegen die Engelsvorstellung, von welchem wir nur aus Ap. Gesch. 23, 8 eine Kunde haben, sich allein auf diese irrthümlich in die Anschauungen des A. T. hineingetragene Voraussetzung bezogen haben kann. Denn eine radicale Verleugnung des alttestamentlichen Engelglaubens würde mit dem, was wir

sonst von dieser Secte wissen, kaum vereinbar sein. Die Ansicht der Sadducäer war ohne Zweifel keine andere, als die in dem Dialog mit Tryphon (*c.* 128) bekämpfte. Aber auch der Gebrauch, welchen Christus persönlich an nicht wenigen Stellen der synoptischen Evangelien, denen sich Joh. 1, 52 als durchaus sinnesverwandt anschliesst, von dem Engelglauben macht, so wenig er ein nur sinnbildlicher ist, schliesst nichts in sich, was eine andere Ansicht der Engelwelt, als jene urhebräische, auch nur begünstigen könnte. Hierüber sich ins Klare zu setzen, dazu, sollte man meinen, müsste schon ein Blick auf Matth. 18, 10 genügen. Und wenn die Apostel nicht ganz unberührt geblieben sind von den mythologischen Vorstellungen des Judaismus, so zeigen doch die Erklärungen am Eingange des Hebräerbriefes, mit denen sich die Kirchenlehre, bei manchen Zugeständnissen, die sie ihnen zu machen sich genöthigt fand, nie recht hat befreunden können, und daneben auch Stellen, wie 1 Kor. 6, 3. Gal. 1, 8. Kol. 2, 18, unwidersprechlich, wie der wahre Sinn jenes Glaubens immer wieder in ihrem Bewusstsein hindurchbrach. — Charakteristisch sowohl für diesen Sinn selbst, als auch für die Stelle, die er in der trinitarischen Grundanschauung des Christenthums für sich in Anspruch nimmt, ist die Art und Weise, wie die neutestamentlichen Schriftsteller die Engel um Christus zu gruppiren und ihm unterzuordnen lieben; eine Erscheinung, welche merkwürdiger Weise ihr vollständiges Gegenbild in der Buddhistischen Religion findet, an der Unterordnung der Brahmanischen Devâ's unter die Gestalt des Buddha Sakyamuni (*Burnouf, Introduct. à l'histoire du Buddhisme indien*, *p.* 132). Dagegen ist, nach einer richtigen Bemerkung von Baumgarten-Crusius (Compendium d. Dogmengesch. II, S. 182), das Engelreich nie weder in biblischer, noch in kirchlicher Anschauung als eine Schöpfung des heiligen Geistes vorgestellt worden; was gleichfalls für den wahren Sinn beider Begriffe von wesentlich eingreifender Bedeutung ist.

Demungeachtet nun hat das N. T. durch die Toleranz, die es, wie schon bemerkt, gegen die Pharisäischen und sonstigen judaistischen Vorstellungen über die Persönlichkeit der Engel übt, und durch den Gebrauch, den es selbst hin und wieder in seinen sagenhaften Erzählungen davon macht, den Anlass dazu gegeben, dass in der kirchlichen Lehre jene Vorstellungen frühzeitig Wurzel geschlagen und das Aufkommen der richtigen Einsicht erschwert haben. Die areopagitische Mystik hat, so manche Anklänge dieser Einsicht sie auch bewahrt, doch mit ihrer phantastischen Ausführung der mythologischen Angelologie jener Verirrung nur Vorschub leisten können. Obwohl nicht selbst mythologischen Ursprungs, gehört doch der dogmatischen Reflexion über die mythologisirte Engellehre die allmälig von der Kirchenlehre angenommene Meinung an, dass die Engel körperlose Geister, reine Vernunftwesen seien. Den lebendigeren Anschauungen der Schrift entsprechend, welche auch mit dem Prädicat קְדוֹשִׁים, nicht die sogenannte reine Geistigkeit hat ausdrücken wollen, sprachen die älteren Kirchenlehrer den Engeln nicht Leiblichkeit schlechthin, nur jene *παχύτης*

τῆς ὕλης ab (*Joh. Damasc. Fid. orth.* II, 12), welche, wie wir unten sehen werden, in den Eigenschaften der Schwere und Undurchdringlichkeit das eigenthümliche Merkmal creatürlicher Leiblichkeit ist. Die spätere Kirchenlehre liess ihnen nur das Vermögen, nach Willkühr leibliche Gestalten anzunehmen und wiederabzulegen. Auch hierin ist der Gedanke einer im Geiste aufgehobenen Leiblichkeit nicht zu verkennen; aber das Bewusstsein über die Bedingungen und das Wirkungsvermögen einer solchen Leiblichkeit ist in dieser Gestalt des Engeldogma ein schon sehr verdunkeltes. — Keineswegs übrigens an den eigentlich mythologischen Bestandtheilen der Engelvorstellung. hängt die praktisch-religiöse Bedeutung des Engelglaubens, welche u. A. Luther zu preisen nicht müde wird, so oft er in Predigten oder Auslegungen biblischer Schriften auf die Engel zu sprechen kommt. Im Gegentheil, seine Polemik gegen die Vorstellung einer müssigen Engelwelt, wie er sie bei Dionysius, Thomas u. A. vorgefunden hatte, sein Dringen, die Engel nach Ps. 91, 11 f. als unablässig mit der Sorge um das Heil der Menschen beschäftigt zu denken, kann als der Sache nach zusammentreffend mit unserer Bezeichnung dieser vorcreatürlichen Welt als inwohnender Bethätigung des göttlichen Liebewillens in der innergöttlichen Natur betrachtet werden. So angesehen sind jene Anpreisungen Luthers nicht als leere Reden oder als Berufungen auf einen uns jetzt unvollziehbaren Aberglauben zu achten. Denn, um den praktischen Vorsehungsglauben in der Weise lebendig zu erhalten, wie ihn der sich erhalten muss, dem es ernstlich darum zu thun ist, in all seinem Thun und Treiben, Dichten und Trachten sich als lebendiger Bürger des Reiches Gottes zu fühlen: dazu genügt nicht die todte Abstraction von göttlicher Allwissenheit und Allmacht; es bedarf einer anschaulichen Vorstellung von der Art und Weise, wie Gott in allen Räumen und in allen Zeiten gegenwärtig ist. Solche Vorstellung gewährt der Engelglaube; dem kindlichen Gemüth der einfach poetische des Alten und des Neuen Testaments, dem höher Gebildeten der philosophisch über sich selbst verständigte. Doch muss derselbe sich ergänzen durch die Einsicht, welche schon Irenäus (IV, 37) mit der Bemerkung ausgesprochen hat, dass die Engel für sich unfähig waren, das Ebenbild Gottes in einer selbstständigen Creatur zu erzeugen.

c) Weisheit.

521. Der innerlich bildenden und gestaltenden Thätigkeit des göttlichen Gemüthes entspricht sowohl im Ganzen und Allgemeinen, als auch überall im Besonderen und Einzelnen ein eben so innerliches Schauen des Gestalteten; und wesentlich in der Einheit und Gemeinschaft beider Thätigkeiten besteht die göttliche Seligkeit. Sind indessen auch diese beiden Thätigkeiten, das zeugende Hervorbringen der idealen Gebilde und das schauende Bewusstsein der-

selben, in der göttlichen Imagination wesentlich eine und dieselbe Thätigkeit, wie sie ja selbst in der menschlichen Phantasie ursprünglich nicht getrennt, sondern eines und dasselbe sind: so darf es sich doch, in enger Anschliessung an die Redeweise der Schrift, die Glaubenslehre verstattet halten, aus ihrer Unterscheidung den Begriff eines doppelten Attributes der Gottheit zu bilden. Denn in dem Schauen ist, der Sache nach zwar dasselbe, wie in dem Schaffen, aber der Form nach in sofern mehr enthalten, als das Schauen mit dem Gegenwärtigen zugleich auch das Vergangene und das Zukünftige umfasst, wenn auch nicht in der gleichgiltigen Weise eines ruhenden, sondern in der innerlich lebendigen eines stets werdenden und bewegten Gedankens. Auch treten in Bezug auf die äussere Schöpfung in der That beide Thätigkeiten, die schaffende und die schauende, auseinander, und die geschaffene Welt bleibt auch nach der Seite ihres selbstständigen Daseins, da sie aufgehört hat, Gegenstand unmittelbarer Schöpferthätigkeit zu sein, noch Gegenstand des göttlichen Schauens.

522. Das Attribut der Gottheit nun, dessen Begriff aus dem Begriffe dieser gleichfalls ihrem grundwesentlichen Charakter nach dem Gebiete des ästhetischen Geisteslebens angehörigen und nach Analogie ästhetischer Erfahrung zu beurtheilenden Thätigkeit des Schauens gebildet wird, ist dasselbe, welches die Schrift zuerst in einigen von contemplativer Begeisterung angewehten Dichterstellen des Alten Testamentes mit dem Namen der W e i s h e i t (חָכְמָה, *σοφία*) bezeichnet hat. Da auch aus dem späteren Gebrauch dieses Wortes in den apogryphischen Schriften des Alten, insbesondere aber im Neuen Testament diese seine ursprüngliche Bedeutung noch deutlich nachklingt, und da auch die ältere kirchliche Literatur noch in manchen Spuren ihr Andenken bewahrt hat: so erscheint es als rathsam, demselben auch im Zusammenhange der Lehre von den göttlichen Eigenschaften diese Bedeutung zuzuweisen. Wir werden demzufolge die göttliche Weisheit, im Unterschied von dem abstracteren Wissen, als das lebendige Bewusstsein der Gottheit bezeichnen, wiefern es, von dem Inhalte der Zeugungen des göttlichen Gemüthes erfüllt, einen wesentlich ästhetischen Charakter trägt und der ethischen Thätigkeit des selbstbewussten Willens als nächster Ausgangspunct dient. Aus der Inhaltsfülle, die in diesem Bewusstsein umschlossen ist, erklärt sich die Neigung alttestamentlicher Poesie und religiöser Contemplation, auch den Begriff der Weisheit in ähnlicher Weise, wie den der

Herrlichkeit, zu verselbstständigen; wodurch es geschehen ist, dass derselbe im geschichtlichen Entwickelungsprocesse der göttlichen Offenbarung (§. 378) zum Vorläufer des Logosbegriffs hat werden können.

Das Wort Weisheit ist allerdings lange nicht so eng und unablöslich, wie das Wort Herrlichkeit, mit der Gesammtheit des Schriftinhaltes verflochten. Es kommt in der prägnanten Bedeutung, welche zu der hier versuchten Feststellung seines dogmatischen Inhalts eben so auffordert als berechtigt, zuerst an zwei oder drei Stellen der alttestamentlichen Poesie, und zwar erst der späteren vor. Dort dient es als Bezeichnung für eine in höchst eigenthümlicher Weise aufgefasste und ausgedrückte Idee, welche dann das Thema für weitere sinnesverwandte Ausführungen in den apogryphischen Schriften des A. T., namentlich in dem nach der Weisheit benannten Buche und in Abschnitten der Sprüche des Siraciden und des Buches Baruch wird, und wird endlich im N. T. hauptsächlich vom Apostel Paulus wiederholt in einem Sinne gebraucht, der von jenem Vorangehenden unstreitig seine Färbung erhalten hat. Dennoch würden der Tiefsinn und Gedankenreichthum jener alttestamentlichen Partien und die nicht dahinter zurückbleibende Prägnanz seines neutestamentlichen Gebrauchs schon an sich selbst vollkommen ausreichen, den Begriff der göttlichen Weisheit zu einem inhaltvollen Problem für die biblische Theologie eben nur als solche zu machen, auch wenn der speculative Zusammenhang der Lehre von den göttlichen Eigenschaften nicht so ausdrücklich, als es in der That der Fall ist, eine sonst leer bleibende Stelle darböte, die am bequemsten durch diesen Begriff ausgefüllt wird. Die reichste und reinste Belehrung über den ursprünglichen Sinn desselben finden wir in der nie aufmerksam und ehrfurchtsvoll genug zu betrachtenden Stelle Sprüchw. 8, 22—31, in welcher der Quell der lautersten und erhabensten Gottesoffenbarung so klar und mächtig strömt, wie selten anderwärts. Ich bin geneigt, dieses unschätzbare Juwel, welches in seiner Umgebung eine seinem Geist wenig anpassende Fassung erhalten hat, für ein Bruchstück älterer Poesie zu halten, von dem Dichter, dem diese Einleitung (Cap. 1—9) angehört, oder vielleicht auch von einem noch Späteren den sehr ungleichartigen, obwohl sichtlich unter dem Einfluss der Gedanken dieses Stückes ausgesponnenen Reflexionen einverwoben, mit denen die Sammlung der ächteren und älteren Salomonischen Sprüche (von Cap. 10 an) eröffnet werden sollte; (ähnlich, wie etwa die alten Prophetenstücke Jes. 2, 2—4, Jes. 15, 1—16, 12 in die Weissagungen des Jesaia, das erstere Stück bekanntlich auch in die des Micha). Alle anderen dichterischen Verherrlichungen des Weisheitsbegriffs, vorab die gleichfalls sehr schöne und gedankenreiche im 28. Capitel des Hiob, welche der Verfasser jener Einleitung des Salomonischen Spruchbuches seinerseits vor Augen gehabt zu haben scheint (besonders Cap. 3), desgleichen die an ächtem Gehalt

und Eigenthümlichkeit die Sentenzen dieser Einleitung überflügelnden des Siraciden und des Buches der Weisheit, werden mir nur verständlich, wenn ich ihnen diesen Hintergrund leihe, dessen Wahrheit und erhabene Schönheit doch in keiner von allen diesen Darstellungen ganz erreicht ist. Sie alle, wie schwungvoll und tiefsinnig auch zum Theil im Einzelnen, sind doch nicht frei von der Beimischung jener reflectirenden Verstandesthätigkeit, welche schon das classische Alterthum, eben so sehr aber auch die neuere Zeit als das Element, in welchem sich die Weisheit allein bethätige, zu betrachten pflegt. Sie nehmen ihren Standpunct so entschieden in diesem Elemente, dass sie von diesem Standpunct aus schwerlich zu jenen eigenthümlicheren Wendungen ihres Preises der Weisheit gelangt sein würden, welche mit der so höchst originellen Anschauung jener Stelle der Proverbien ohne Zweifel aus einer und derselben Quelle stammen. Dort nämlich ist die Weisheit ganz und ungetheilt das productive Schauen der Gottheit, welches, obwohl nicht auf die reine Form der Vernunftidee, auf die „ewigen oder nothwendigen Wahrheiten," sondern durchaus auf einen realen und lebendigen Inhalt gerichtet, dennoch keiner Welt bedarf, sondern sich vor aller Weltschöpfung seinen Inhalt selbst erzeugt und bei Schöpfung der Welt überall werkthätig eingreift. Sie ist, nach Böhme's Ausdruck, die „Beschaulichkeit." nach dem eigenen des biblischen Sängers das „Spiel" der productiven aber im Produciren zugleich schauenden Imagination der Gottheit; das Spiel, welches dem erhabenen Ernste der Weltschöpfung vorangeht, aber eben so sehr diesen Ernst begleitet und ihm nachfolgt, ja von welchem der Ernst den besten Theil seiner productiven Kraft entnehmen muss. Sie ist, als solches Spiel, der wahre Quell göttlicher Schöpferwonne und Seligkeit; unmittelbarer noch, als der Quell der Beseligung der Creaturen, da es zu letzterer stets noch einer ausdrücklichen Veranstaltung des göttlichen Willens bedarf. — Diese Anschauung, die in so klaren und so festen Zügen eben nur an der bezeichneten Stelle entwickelt ist, spielt in alle jene andern Darstellungen hinein, und die Verfasser der apogryphischen Bücher haben sich tiefer noch in sie versenkt, als die der kanonischen. Nur ihr, aber nicht dem in allen jenen secundären Quellen nur auf unvollkommene Weise mit ihr verschmolzenen Begriffe einer sittlich reflectirenden Weltweisheit, gehört die Neigung zu personificirender Verselbstständigung der „Weisheit" an, durch welche dieser Begriff zu einem so wichtigen Momente in der Vorgeschichte des Trinitätsbegriffs geworden ist. Auch geht der ursprüngliche Gehalt jener Anschauung keineswegs verloren bei Einführung dieses Begriffs in das Gebiet des menschlichen Geisteslebens. Er wird vielmehr mit wahrem Tiefsinn von jenen Dichtern oder Weisheitslehrern, denen wir in Bezug auf die Grundbedeutung der Worte חָכָם, חָכְמָה auch noch andere alttestamentliche Schriftsteller, z. B. den Dichter des 104. Psalmen (V. 24) beigesellen dürfen, sämmtlich als ein durch die wahre Gottesoffenbarung auch dem menschlichen Geist sich Erschliessendes

erkannt. Und so halte ich mich denn überzeugt, dass auch der Apostel Paulus bei dem Unterschied, den er unter den „Geistesgaben“ zwischen dem *λόγος σοφίας* und dem *λόγος γνώσεως* annimmt (1 Kor. 12, 8), unter dem ersteren nichts Anderes, als jene Kraft intuitiven Schauens, die sich zum discursiven Erkennen, wie Einbildungskraft zu Verstand verhält, gemeint haben kann. Zu solcher Annahme scheint vor Allem die Verbindung zu berechtigen, in welche 1 Kor. 2, 7 die *σοφία θεοῦ* mit dem *μυστήριον τῆς δόξης* gesetzt wird, besonders wenn man diese Stelle mit den ähnlichen des Kolosserbriefes (1, 26. 27. 2, 3) vergleicht; auch möchte der Ausdruck *πολυποίκιλος σοφία θεοῦ* (Eph. 3, 10) kaum eine andere Deutung zulassen. — Im Uebrigen hat es nichts Befremdendes, wenn für die Anschauung anderer Schriftsteller so des Neuen wie des Alten Testamentes dieser Begriff mit jenem der Herrlichkeit, dem er so nahe verwandt ist, nach der Seite seines ästhetischen Gehaltes in Eins zusammengeht und keinen besondern Ausdruck findet; und eben so wenig, wenn sich von dem Begriffe der Herrlichkeit auf ihn die Neigung überträgt, seinen Inhalt als etwas Gegenständliches von der Vorstellung des göttlichen Ich abzulösen; ohne dass es jedoch zu einer wirklichen Veräusserlichung oder Entfremdung käme. Auch eine beträchtliche Anzahl der Prädicate, welche der Weisheit namentlich in dem nach ihr genannten Buche und in den Sprüchen des Sirach beigelegt werden, beruhen auf der Vermischung ihres Begriffs mit dem der Herrlichkeit, vor welcher sie indess jedenfalls die energische Bedeutung der (Weish. 7, 27) von ihr prädicirten Einheit voraus hat.

In der älteren Kirchenlehre fällt Nichts so sehr auf, als die durchgängige Beziehung des Ausdrucks *σοφία*, *Sapientia* auf die zweite Person der Dreieinigkeit, für welche derselbe nahe daran ist, als ein Eigenname gebraucht zu werden. Dieser Gebrauch des Wortes hat im Neuen Testament keinen Vorgang, als höchstens Röm. 16, 27, wenn man nicht Stellen, wie 1 Kor. 1, 24 dahin ziehen will. Er scheint sich hauptsächlich auf das Buch der Weisheit zurückzuführen, welches längere Zeit hindurch ein fast kanonisches Ansehen genoss und namentlich von Origenes vielfach benutzt worden ist. Bei den Lateinern war ihm auch der Umstand günstig, dass der Gebrauch des Wortes *Verbum* für den göttlichen Logos anfangs nicht ohne Unbequemlichkeit war. Dem Athanasius und seinen näheren Nachfolgern steht die Identität der Begriffe von Sophia und Christus so fest, dass sie davon zu öfters wiederholten Malen ein Argument für die Ewigkeit des Sohnes entnehmen, indem es ja widersinnig sei, anzunehmen, dass es eine Zeit gegeben habe, da der Vater ohne Weisheit war. Dagegen erklärt sich zwar Augustinus, nachdem er selbst in seinen Schriften der Identität jener zwei Begriffe gehuldigt hatte, in seinen Büchern über die Dreieinigkeit und in den Retractationen; er dringt darauf, Weisheit als eigenschaftlichen Begriff auch dem Vater schon als solchem zuzuschreiben. Demungeachtet ist auch in der mittelalterlichen Theologie

der trinitarische Gebrauch des Wortes im Ganzen vorwaltend geblieben. Für uns erwächst aus diesem Gebrauche noch eine weitere Bekräftigung des Rechtes, uns im Zusammenhange unserer Darstellung dieses Wortes für diejenige Eigenschaft der Gottheit zu bedienen, welche mit der Herrlichkeit in Gemeinschaft und gleichsam als deren Gegenseite, vorzugsweise die Thätigkeit und Zuständlichkeit des göttlichen Gemüthes ausdrückt, immer jedoch in der Grundbeschaffenheit, die, wie alle eigenschaftlichen Begriffe, eine Zurückführung auf die Freiheit des Willens in sich schliesst. Zur Hervorhebung des ästhetischen Charakters dieser Eigenschaft berechtigt überdies auch noch die Etymologie des lateinischen Wortes *Sapientia*, welche auch verschiedenen alten Schriftstellern nicht unbemerkt geblieben ist (Joh. v. Goch, s. Ullmann, Vorläufer der Reformation, I, S. 56). — Die neueren Dogmatiker geben dem Begriffe der göttlichen Weisheit durchgehends eine ethische Bedeutung, dem Wortgebrauch entsprechend, der in der aussertheologischen Literatur alter und neuer Zeit vorgewaltet hat. Sie verstehen darunter eine Erkenntniss, welche das Wollen des Guten zur Voraussetzung hat, und sich wesentlich auf den Zusammenhang der Mittel und der Zwecke bezieht. Wäre dabei ein deutliches Bewusstsein bewahrt über die Natur des Objectes, welches der Wille des Guten, um überhaupt einen Inhalt zu haben, zu seiner Voraussetzung haben muss, welches ebenso, wie dasjenige, das dem Willen seinen Ursprung dankt, das Gesetz immanenter Zweckbeziehung an sich ausgeprägt trägt (§. 453); über die wesentlich ästhetische Natur des sachlichen, dem Willen, namentlich dem göttlichen, immanenten Guten: so würde diese Ansicht der göttlichen Weisheit nur ein Moment mehr zu der unsrigen hinzubringen, nämlich den sittlichen Willen und diejenigen Erkenntnissbeziehungen, welche die Objectivität des Willens als solche betreffen, aber nichts von dem Inhalt ihr entziehen, den wir als den der göttlichen Weisheit eigenthümlichen erkannt haben. Aber diese Bedingung eben vermissen wir fast bei allen Neueren, mit Ausnahme nur etwa auch hier wieder der Böhme'schen Theosophie. Diese nämlich hat mit genialem Blick auch hier den wahren Schriftsinn herausgefunden und den specifisch ästhetischen Begriff der Weisheit mit bewundernswürdigem, unerschöpflich reichem Tiefsinn, wenn auch freilich, bei dem Mangel wissenschaftlicher Mittel, nicht ohne Härten, dargestellt.

C. Die ethischen Eigenschaften.

a) Güte.

523. Alle bisher durchgegangenen Eigenschaften, obgleich sie ihren nächsten Sitz theils in der Vernunft oder dem reinen Selbst der Gottheit, theils in ihrem Gemüthe haben, hängen jedoch, wie mehrfach schon ausgesprochen, der bestimmten Gestalt und Beschaffenheit nach, in welcher sie Gegenstand unserer Betrach-

tung waren, zuletzt an dem Dasein nicht nur des göttlichen Willens überhaupt, sondern auch der bestimmten Richtung, welche dieser Wille in seiner freien Thätigkeit sich gegeben hat (§. 483). Der allgemeine Begriff göttlicher Attribute, der uns bei der wissenschaftlichen Behandlung jener Eigenschaftsbegriffe geleitet hat, bringt es mit sich, dass wir jetzt auch diese Richtung selbst, dass wir, mit anderen Worten, jene Grundbestimmung des göttlichen Willens, wodurch alle anderen Eigenschaften sowohl dieses Willens, als auch der göttlichen Vernunft und des göttlichen Gemüthes als göttliche Eigenschaften bedingt sind, in den Begriff eines göttlichen Attributes fassen. Für solches Attribut, das wir zwar vorläufig schon, nach dem Vorgange der Schrift und der Kirchenlehre mit dem Namen der Liebe bezeichnet haben (§. 476 f.), giebt es indess noch ein anderes Wort, welches, auch seinerseits durch einen prägnanten Ausspruch aus dem Munde des Herrn dazu ersehen (Marc. 10, 18 u. Parall.), durch die philosophische Speculation, sowohl die christliche, als auch schon die vor- und ausserchristliche, eine Bedeutung erhalten hat, die es in noch höherem Grade zur Bezeichnung des ethischen Grundattributes der Gottheit zu eignen scheint. Dies ist das Wort Gut, Güte.

Der Gebrauch der Worte *Bonitas*, *ἀγαθότης*, — dies meinen wir hier unter „Güte," nicht: *Benignitas* — steht in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, seit dieselbe sich zu einem eigenen dogmatischen Locus ausgebildet hat, in einem auffallenden Misverhältniss zu der principiellen Bedeutung, welche die ältere Theologie demselben beizulegen pflegte. Offenbar waltet in der neuern Dogmatik die Neigung vor, das Allgemeine, was durch diese Worte ausgedrückt wird, ohne es verleugnen zu wollen, hinter Eigenschaftsbegriffen von bestimmt umgrenzter Bedeutung zu verstecken. Dies selbst aber, dass diese Neigung hat aufkommen können, hängt nicht sowohl an einer mehr biblischen Haltung der neueren Glaubenslehre, wiewohl es allerdings seine Richtigkeit hat, dass jener frühere Gebrauch des Wortes nicht der Schrift entnommen war, als vielmehr an der grösseren Entfernung von der philosophischen Speculation des Alterthums, der dieser Gebrauch seinen Ursprung verdankt, und überhaupt von einer mehr speculativen Haltung. Denn wenn auch die Bedeutung, welche auf den Vorgang des Platon und der Platoniker der Idee des Guten in der älteren Kirchenlehre zugeschrieben wurde, in gewisser Beziehung gar sehr die Spur der Unvollendung und Einseitigkeit jenes philosophischen Standpunctes trägt, so liegt in eben dieser Bedeutung doch auf der andern Seite zugleich eine Mahnung an jede Theologie, welche sich ächter Speculation befleissigen will, die principielle Stellung jenes Attributbe-

griffes nicht verloren gehen zu lassen, sondern in irgend einer Weise sich darüber zu orientiren, sollte dies auch nicht ohne eine wesentliche Umänderung jener seiner frühern Fassung geschehen können. Die neuere Dogmatik hat, in dem auch bei ihr hin und wieder sich regenden Gefühle des Bedürfnisses eines ethischen Attributbegriffes von in solcher Weise principieller Stellung, öfters nach dem Terminus der göttlichen Liebe gegriffen, der allerdings, namentlich durch den Gebrauch, welchen davon die johanneischen Schriften machen, einen mehr biblischen Klang hat, als das Wort Güte, *Bonitas*. Wir sind im Obigen bereitwillig darauf eingegangen, so lange es nur darauf ankam, die thatsächliche Voraussetzung einer die Realität des göttlichen Willens bedingenden Grundrichtung seiner freien Thätigkeit überhaupt anzuerkennen, welche schon bei der Trinitätslehre nicht entbehrt werden konnte. Hier jedoch, wo uns die Aufgabe gestellt ist, die principielle Bedeutung dieses Attributbegriffes im speculativen Zusammenhange der Eigenschaftslehre näher darzulegen, hier geben wir jenem anderen Terminus aus dem Grunde den Vorzug, weil das speculative Problem, das wir hier zu lösen haben, von Alters her auch durch die christliche Speculation in ihn hineingelegt ist. Dass beide Worte, Liebe und Güte, letzteres wenigstens in deutscher Sprache, mit besonderen einem jeden von ihnen eigenthümlichen Nüancen (vergl. darüber die richtige Bemerkung bei Bruch: Lehre von den göttlichen Eigensch. S. 191), theils eine weitschichtigere, theils eine enger begrenzte Bedeutung haben, als die hier gemeinte: dies ist ein Umstand, der, beiden gemeinsam, weder gegen das eine, noch gegen das andere entscheiden würde. Das aber dürfen wir mit Recht gelten machen, dass durch das prägnante im Text angeführte evangelische Apophthegma, dem ich als gleichgewichtig allerdings keine andere Stelle in beiden Testamenten an die Seite zu setzen wüsste, das Wort ἀγαθός als Prädicat der Gottheit (— welches hebräische sollen wir dahinter verborgen denken? Ich meine, kein anderes, als תָּמִים, da טוֹב oder חָסִיד an dieser Stelle zu wenig sagen würde) auch eine biblische Weihe erhalten hat, die jedes Bedenken beseitigt, es mit den übrigen unmittelbar aus der Schrift geschöpften Bezeichnungen für göttliche Attribute in gleicher Reihe zu nennen.

524. Ungleich hierin den bisher durchgegangenen Eigenschaftsbegriffen bezeichnet nämlich der Begriff des Guten nicht eine bestimmte oder besondere, dem Willen vorausgesetzte Realität unmittelbar als solche. Er bezeichnet eine Qualität des Willens eben wiefern er Wille ist, und er kann von dem Willen auch auf die Gegenstände des Willens übertragen werden, so wie dieselben ihm, durch Vernunft und Gemüth vermittelt, in seinem Bewusstsein gegeben sind. In diesem Sinne wird das Prädicat des Guten durch den Wortgebrauch des gemeinen Lebens auf Gegenstände aller Art angewandt, eben wiefern sie einem Willen gemäss sind, von welchem derjenige,

der sich solcher Ausdrucksweise bedient, den Maassstab seines Urtheils entnimmt, und man pflegt dem entsprechend von dem sittlich Guten ein sinnlich oder physisch Gutes, von dem schlechthin Guten ein beziehungsweise Gutes zu unterscheiden. Der Philosophie aber und philosophischen Theologie liegt es ob, in der scheinbaren Zufälligkeit dieses Wortgebrauches die Einheit der ethischen Grundbedeutung nicht aus den Augen zu lassen, und diese, eben so, wie den Begriff des freien Willens selbst, an den sie als eigenschaftlicher Begriff gebunden ist, auf sich selbst zu begründen, in der Weise, dass zwar keine der dazu nöthigen Voraussetzungen übersehen, aber der Begriff doch mit keiner einzelnen dieser Voraussetzungen, und auch nicht mit der Gesammtheit ihrer aller verwechselt wird.

Die richtige Einsicht in die Bedeutung der ethischen Attributbegriffe ist der bisherigen Theologie einigermassen erschwert worden durch die nicht ganz richtige Stellung einer Frage, deren sich das theologische Bewusstsein bei der Fassung dieser Begriffe nicht entschlagen kann. Ist Gott gut, heilig und gerecht u. s. w. in Kraft von Begriffen der Güte, der Heiligkeit und der Gerechtigkeit, die eine Wahrheit haben auch unabhängig von seinem Willen: ist er es, weil sein Wille diesen Begriffen entspricht; oder drücken vielmehr umgekehrt die Begriffe der Güte, der Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. w. nur den Inhalt dieses Willens aus, in der Weise, dass der Wille Gottes erst darüber zu verfügen hatte, was gut, was heilig, was gerecht sein, oder vielmehr, was so heissen solle? So meinte man die Alternative stellen zu müssen, und es hat in der christlichen Theologie zu keiner Zeit an Anhängern und Bekennern weder der einen noch der anderen Meinung gefehlt. Die erste war zu allen Zeiten in der kirchlichen, wie in der ausserkirchlichen Lehre durch die zahlreichen Nüancirungen des Platonismus vertreten, und auch der Intellectualismus verschiedener neueren Systeme, z. B. des Leibnitz'schen, welches in diesem Puncte den Platonismus eines More, Cudworth u. A. zu seinen nächsten Vorgängern hatte, hat sich ihrer angenommen. Die andere lag überall denjenigen nahe, welche vor dem strengen Determinismus Scheu trugen, dem durch die erstere Thor und Thür geöffnet wird, so wie überhaupt denen, die sich, nur den empirischen Religionsbegriffen und Offenbarungslehren zugewandt, mit den speculativen Elementen einer über das erfahrungsmässig Gegebene hinausreichenden Vernunftnothwendigkeit nicht befreunden konnten. Wer in der Weise, wie es z. B. die Reformatoren sämmtlich thun, die Allmachtsvorstellung an die Spitze stellt, der kann, was sich auch in ihm dagegen sträuben mag, in letzter Instanz dieser Ansicht, welche den Begriff des Guten selbst aus der Willkühr des Schöpfers ableitet, nicht ausweichen. — Es bedarf für uns nach allem Vorhergehenden (vergl. besonders §. 471) keines ausführlichen Nachweises

darüber, worin die Mangelhaftigkeit jener Fragestellung besteht, und wie bei einer richtigern die Antwort sich von selbst ergiebt. Die ethischen Begriffe liegen als Möglichkeiten allerdings in den idealen Voraussetzungen des göttlichen Verstandes, die als solche nothwendig auch Voraussetzungen des Willens sind. Aber sie liegen darin eben nur als Möglichkeiten, und zwar als solche, die — nicht durch den Willen, als etwas ausser dem Willen Existirendes, sondern in dem Willen, als dessen Eigenschaften zu realisiren sind. Der Wille ergreift sie nicht, wie es die Leibnitz'sche Vorstellung von einer Wahl des Besten so mit sich bringt, zufolge einer Reflexion des Verstandes, durch die er sich ihren Inhalt als einen schon fertigen, durch ihn nur in äussere Existenz zu übertragenden aneignet, sondern er ergreift sie in schöpferischer Weise, so dass durch seine Schöpferthätigkeit, oder genauer, durch die Richtung, welche durch ihn den zeugenden Kräften des göttlichen Gemüthes gegeben wird (§. 470), der Inhalt erst hervorgerufen wird, welcher durch die ethischen Begriffe bezeichnet ist; — der Inhalt, das heisst nach der einen Seite der Wille selbst, der nur mit diesen seinen Bestimmungen, aber nicht ohne sie ein wirklicher ist (§. 472), nach der anderen die in dem Willen enthaltenen und aufgehobenen Bestimmungen der göttlichen Natur. Was, als Inhaltsbestimmung dieser Natur, wahr ist und schön, das ist eben dadurch auch gut, weil es den letzten Grund seiner Wirklichkeit in dem Willen hat, dessen Attribut die Güte ist.

525. Die Bedeutung welche in hellenischer Philosophie, besonders in der platonischen, die „Idee des Guten" oder das „Gute" schlechthin, das „durch sich selbst Gute" (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) als oberstes Princip so des Seins, wie des Erkennens, so des Erkennens, wie des Wollens und Handelns in Anspruch nimmt: sie hat unmittelbar in gleicher Gestalt und Fassung auf den lebendigen und persönlichen Gottesbegriff des Christenthums nicht ohne eine Gewaltsamkeit übertragen werden können, welche damit gegen diesen Begriff und gegen den ächten Sinn der göttlichen Offenbarung, aus der er stammt, begangen wurde. Denn weil in solcher Fassung dieses idealen Princips, welches dort als das in jeder Beziehung, auch rein metaphysischer und logischer, oberste und erste begriffen wird, jeder Unterschied von Inhalt und Form, von Wirklichkeit und Möglichkeit getilget ist: so kann dasselbe nicht an und für sich selbst die Bedeutung einer Persönlichkeit haben, weder einer wirklichen, noch auch, wie der ontologische Gottesbegriff (§. 329), einer unmittelbar und durch sich selbst möglichen. Auf einen erfahrungsmässig überlieferten Gottesbegriff übertragen oder mit ihm in Eins gesetzt aber würde es auch an diesem die Bedeutung der Persönlichkeit ausschliessen, oder es würde

sie, wenn es sich damit zu vertragen vorgiebt, nicht ohne innere Unwahrheit, ohne einen durchgreifenden Widerspruch mit sich selbst bestehen lassen.

526. Dennoch blickt auch in dieser von Haus aus dem philosophischen Dogmatismus (§. 263) angehörenden und durch ihn zum eigentlichen Mittelpunct alles theologischen Dogmatismus ausgeprägten Fassung der Idee des Guten, so innerhalb, wie ausserhalb der christlichen Theologie die nur noch nicht zur klaren Erkenntniss herausgearbeitete Ahnung hindurch, dass alle Beschaffenheiten und Bestimmungen des erfahrungsmässig gegebenen Daseins, ja dass dieses Dasein als solches selbst zuletzt an der aus keiner anderen Quelle, als aus seiner Freiheit, abzuleitenden Grundbeschaffenheit eines allem anderen Dasein vorangehenden Urwillens hängt. Um so mehr wird deshalb die wahre Wissenschaft des christlichen Glaubens sich veranlasst finden, der Wahrheit, die in jener misverstandenen Fassung sich verbirgt, dadurch zu huldigen, dass sie den für den Inhalt jener Idee gefundenen Namen auf den Begriff dieser Grundbeschaffenheit überträgt, so wie derselbe aus ihrer eigenen Fassung des Begriffs der Gottheit hervorgeht. Sie wird, solches zu thun, um so weniger Bedenken finden, als ja das Wort Gut und die gleichbedeutenden Worte aller oder der meisten anderen Sprachen mit bemerkenswerther Uebereinstimmung auch im Wortgebrauche des natürlichen Bewusstseins, bei einer dort meist sehr weitschichtigen Bedeutung, welche aber nicht blos durch Zufall jener engeren zur Seite geht, doch die eigenthümliche Beziehung vorzugsweise auf jene Eigenschaft des freien Willens nicht verleugnen, die wir in der Gottheit als den schöpferischen Urquell alles creatürlichen Daseins erkennen, in den Geschöpfen als die der schöpferischen Absicht allein vollständig entsprechende Bestimmtheit oder Beschaffenheit.

527. Und so bezeichnen wir denn mit dem Prädicate des Guten den göttlichen Willen, oder die persönliche, selbstbewusst wollende und handelnde Gottheit in sofern, als sie, kraft der Freiheit dieses ihres selbstbewussten Willens, den Entschluss fasst zu einer durch ihre Allwissenheit und Weisheit von ihr als möglich erkannten Vervielfältigung ihres persönlichen Daseins zusammt der Fülle der in dieses Dasein eingeschlossenen ästhetischen Eigenschaften, welche eben erst dadurch ihre volle persönliche Bestimmtheit und Bekräftigung erhalten, und diesen Entschluss in Ausführung bringt. Wir erkennen damit zugleich, dass es in der Natur dieses Prädicates liegt, Prädicat

aller anderen Attribute der Gottheit zu sein; und nicht dieser Attribute als solcher nur, sondern auch alles dessen, was durch sie gesetzt oder in ihnen enthalten ist, aller inneren Lebensmomente und Zeugungen des göttlichen Verstandes und Gemüthes, und auch aller äusseren Schöpfungen des göttlichen Willens; Letzterer jedoch nur in sofern, als sie diesem Willen entsprechen, und nicht ihm wider sprechen, — eine Möglichkeit, die, wie wir im Nachfolgenden sehen werden, allerdings in ihren Begriff eingeschlossen ist. — Nicht minder jedoch erkennen wir es als vollkommen sachgemäss und in der Natur des Begriffs der göttlichen Güte begründet, wenn dieses Wort, welches sonach in seiner allgemeinen Bedeutung alles das umschliesst, was man auch wohl als die Vollkommenheit des Schöpfers zu bezeichnen pflegt, in engerer Bedeutung auf den Willen des Wohlthuns oder der Beseligung bezogen, und somit als gleichgeltend mit den mehrfachen Ausdrücken gebraucht wird, mit welchen sowohl das Alte als das Neue Testament die Gütigkeit (*benignitas*) theils als sittliche Willenseigenschaft, theils selbst als eine durch die Richtung des Willens in dem Gemüthe der Gottheit hervorgerufene ästhetische Eigenschaft oder Zuständlichkeit bezeichnen.

Dem Ursprunge der Idee des Guten in abstracter Speculation nachzugehen, in der Philosophie des Sokrates und daneben vielleicht der späteren dem Sokrates gleichzeitigen Pythagoreer: das überlassen wir billig den Forschungen über Geschichte der Philosophie im griechischen Alterthum. Der unmittelbare Einfluss, welchen die christliche Theologie von dieser Speculation erfahren hat, geht nicht über die berühmte Stelle des sechsten Buches der platonischen Republik hinaus. Diese hat theils unmittelbar vielen der älteren Kirchenlehrer vorgelegen, theils hat sie der gesammten Schule des Platonismus als das Thema gedient, dessen Ausführung in vielfältigen Variationen dann weiter eine eben so weit- als tiefgreifende Einwirkung auf jene Theologie geübt hat. Bereits in dieser platonischen Darstellung ist das für den Charakter des gesammten nachfolgenden Platonismus und für die speculative Theologie des Christenthums, sofern sie unter dem Einflusse des Platonismus steht, verhängnissvolle Wort: *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ausgesprochen, welches, wenn damit Ernst gemacht werden soll, die Möglichkeit eines derartigen metaphysischen Unterbaues mit einem Male abschneiden würde, wie er doch zur Fassung des Guten als persönlicher Eigenschaft, als Willenseigenschaft, unentbehrlich ist. Der positive Gehalt dieser Idee aber ist auch bei den heidnischen Philosophen, die sich von ihr erfüllt haben, religiöse Erfahrung; eine religiöse Erfahrung ächter Art, obwohl nicht aus dem eigenthümlichen Quell göttlicher Offenbarung geschöpft, welcher bereits im A. T. jeder gleichartigen Erfahrung den Charakter

ertheilt, der sie unmittelbar als Moment in dem Begriffe eines persönlichen Gottes erscheinen lässt. Die Stelle solcher Erfahrung soll dort eben die philosophische Speculation vertreten, welche die reine Wesenheit der Idee des Guten wie ein ätherisches Oel aus den organischen Gebilden des mythologischen Religionsglaubens abzieht. Aber die Speculation eben fällt, indem sie die Idee des Guten in dieser Abstraction als ein für sich selbstständiges Object des Erkennens, ja als das Object aller Objecte, als das oberste Princip alles Seins und alles Erkennens ergreifen will, durch Uebergehung der Mitglieder, welche sowohl auf der Seite des Seins, als auf der des Erkennens zwischen ihr und dem philosophirenden Subjecte stehen, dem Dogmatismus anheim. Durch sein Verhältniss zum specifischen Inhalte der religiösen Erfahrung ist dieser philosophische Dogmatismus der Schule auf der einen Seite zwar zum Hauptstützpuncte für den theologischen Dogmatismus der Kirche geworden, auf der andern jedoch hat er, so lange die Kirchenlehre ihn wirklich hegte und ausbildete, gegen die Aeusserlichkeit des theologischen Dogmatismus als ein Gegengewicht gedient, indem er doch immer zu einer innerlichen Wiedererzeugung des lebendigen, in der Vorstellung des Guten ausgesprochenen Erfahrungsinhaltes aufforderte. In diesem Sinne kann man auch das Element eines edleren Pantheismus nicht für einen Nachtheil achten, welches der kirchlichen Lehre immer aufs Neue wieder nahe trat, so lange in diesem Cardinalpuncte ihre hauptsächlichsten Lehrer dem Platonismus zugewandt blieben. Nur allzusehr ist dasselbe, mit dem Platonismus zugleich, in der späteren Dogmatik zurückgetreten und hat in ihr eine unerquickliche Leere zurückgelassen, welche sich namentlich auch in ihrer abstrusen, fast nur noch aus metaphysischen Elementen sich zusammensetzenden und von den ethischen und ästhetischen beinahe nichts als die Namen fortführenden Fassung des Gottesbegriffs fühlbar macht.

Die Idee des Guten in ihrer theologischen Anwendung hat schon nach ihrer alten platonischen Fassung zwei Seiten, deren Verhältniss dort nur noch nicht genügend motivirt ist, sondern solche Motivirung von dem Standpunct eines wissenschaftlich durchgebildeten Theismus erst erwartet. Nach der einen Seite bezeichnet sie die Selbstbejahung oder Selbstbekräftigung, und damit die innere Vollendung, die Vollkommenheit (*perfectio, τελειότης*) des göttlichen Wesens; die Steigerung aller in ihm enthaltenen Daseinsmomente zur höchsten Actualität, deren sie der allgemeinen Möglichkeit ihres Begriffs zufolge fähig sind. Diese Seite hat dem Anselmus und dem Cartesius (der Sache nach im Grunde schon dem Augustinus) Anlass gegeben zu jener bekannten, verfehlten Gestalt des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, in welcher, wie Kant nicht entgangen ist, das *πρῶτον ψεῦδος* alles philosophischen Dogmatismus deutlicher, als vielleicht irgendwo sonst, zu Tage kommt. Im Allgemeinen aber gehören hieher alle jene zahllosen, der mittelalterlichen Theologie und Philosophie gleichfalls auf den Vorgang des Augustinus, und zum Theil auch noch der späteren, so geläufigen Philosopheme, welche auf eine Vereinerleiung

der Begriffe des Guten und des Seins hinauslaufen und höchstens einen formalen Unterschied beider für das Denken, aber keinen sachlichen zugeben wollen. (*Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Thom. Aq. Summ. Th* I, *qu.* 5, *art.* 1 — unter Beziehung auf den Ausspruch des Augustinus: *in quantum sumus, boni sumus.*) Es verlieren diese Philosopheme alle wahre Bedeutung und sie würdigen den Begriff des Guten zu einem leeren Wort herab, wenn sie von dem theologischen Stamm, dem sie in ihrem Ursprung angehören, abgerissen und einer blos formalen Metaphysik eingeimpft werden, wie in dem bekannten, lange Zeit hindurch von den Metaphysikern fortgeschleppten Satze: *quodlibet ens est unum, verum et bonum.* In ihrem theologischen Zusammenhange dagegen, im Platonismus, in der areopagitischen Theologie und bei sämmtlichen speculativen Theologen des Mittelalters, deren keinem sie fremd sind, leiden jene Lehren zwar an der allgemeinen dogmatischen Verwechselung der Wahrheit der reinen Vernunftform mit der Wirklichkeit des empirisch Gegebenen, aber sie fassen den Begriff dieser Wirklichkeit selbst, der ihnen, wie gesagt, als gleichbedeutend mit dem Begriffe der Wahrheit gilt, doch nicht ohne ächten Tiefsinn. Sie erkennen, oder sie ahnen wenigstens, dass es keine Wirklichkeit giebt, die nicht zuletzt aus der Substanz des göttlichen Willens ist, und dass die Substanz dieses Willens selbst nicht als daseiend, nicht als wirklich gedacht werden kann ohne ihre Grundqualität, die göttliche Liebe. Dass diese Grundqualität ihrerseits das, was sie ist, nicht aus metaphysischer Nothwendigkeit ist, dass sie, nur aus dem Gesichtspunct metaphysischer Denk- und Daseinsmöglichkeit angesehen, auch eine andere sein könnte, als sie ist, eben weil sie aus der Freiheit stammt und selbst den Charakter der Freiheit trägt: dies kommt ihnen freilich nicht, oder wenigstens nicht in klarer Weise zum Bewusstsein; nicht in der Weise, welche das Wesen der Freiheit in der Idee des Guten eben dadurch zum Bewusstsein bringt, dass sie ihren Gegensatz, der zugleich ihre Basis ist, aus ihr herausstellt. Eben so wenig kommt in ihnen der Gegensatz der Subjectivität des Guten zu jener ihrer zweiten Basis, dem ästhetischen Inhalte des Gemüthes, ohne den der Begriff des Guten in Gefahr kommt, zu etwas lediglich Formalem, wenn nicht gar zu einem leeren Wort zu werden, zum wissenschaftlichen Ausdruck. Doch sind sie nicht ganz ohne das Bewusstsein des Bedürfnisses, dem subjectiv Guten des Willens ein objectiv Gutes der Empfindung oder des Gefühls (dies ist ohne Zweifel auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes טוֹב) zur Seite gehen zu lassen, und Beides formal zu unterscheiden, aber sachlich als Eins und untrennbar zu fassen, das objectiv Gute als eben so ausschliesslich wurzelnd in dem Wesen der Gottheit, wie das subjectiv Gute. — Nach erfolgter Ablösung dieser Lehren von dem speculativen Grundstamm des Platonismus hat es auch wohl geschehen können, dass der Begriff der göttlichen *Bonitas* zunächst nur in die objective Seite gesetzt werden konnte. So z. B. in der Definition des Hollazius: *Bo-*

nitas Dei est, qua essentia divina voluntate Dei adeo complacet, ut ipsam tamquam perfectissimum et maxime amabile bonum modo ineffabili amet, eademque suavissime delectetur et acquiescat: wobei jedoch bemerkt wird, dass von dieser *bonitas essentialis* eine *bonitas moralis* zu unterscheiden sei; diese falle mit dem Begriffe der göttlichen Heiligkeit zusammen. Eine lebendige Erkenntniss von der Beschaffenheit jenes objectiven, dem persönlichen Wesen der Gottheit immanenten Guten ist, wie sich versteht, bei diesen Dogmatikern nicht zu suchen.

Dies also die erste Seite der Idee des Guten nach jener ihrer alten Fassung, die wir mit so leicht sich darbietenden Veränderungen auch unserm Zusammenhange einverleiben können. Die andere Seite ist, dass das Gute schon dort als das *Communicativum sui* gefasst wurde, als das Princip geistiger Expansion, in dessen Begriffe die Ausbreitung und Vervielfältigung, die Mittheilung seines eigenen Wesens liegt. Dies ist, neben der mehr bildlichen Darstellung in der erwähnten Stelle der Republik, in den nicht minder oft angeführten und wiederholten Worten des platonischen Timäus ausgesprochen, welche das Gute als fern von allem Neide und demzufolge als erfüllt von dem Streben schildern, sich Alles möglichst gleich zu machen; wie denn der Gegensatz gegen *θεῖον φθονερόν* der alten griechischen Religionsanschauung mit gleich entschiedener Energie auch bei Aristoteles ausgesprochen ist. Wir dürfen hier nicht in die Untersuchung eingehen, inwieweit bei einem Theile der griechischen Philosophen dieser Gedanke, trotz der nicht ausreichenden metaphysischen Grundlage, der Vorstellung eines persönlichen Gottes nahe gebracht war; bei den Neoplatonikern waltet ohne Zweifel der Emanationsbegriff vor. Für das Christenthum dagegen bot diese Seite der Idee einen noch unmittelbareren Anknüpfungspunct, als jene erste, und in ihr nur war die Möglichkeit gegeben, die grosse Anzahl jener alt- und neutestamentlichen Ausdrücke, welche den Willen der Liebe und des Wohlthuns in Gott bezeichnen (טוֹב, טוֹבָה, אַהֲבָה, חֵן, חֶסֶד, רַחֲמִים, *χάρις, χρηστότης, ἀγάπη, σπλάγχνα, φιλανθρωπία* u. s. w., aber auch צֶדֶק, צְדָקָה, *δικαιοσύνη*, s. unten) in den einen Begriff der *ἀγαθότης* zusammenzufassen. Dass die Verbindung beider Seiten eine nothwendige, nicht eine zufällige ist, dass die Fülle jener inneren Daseinsbestimmungen, in welche die Vollkommenheit Gottes gesetzt wird, das was sie ist, das, als was sie in der göttlichen Offenbarung erschaut und von der theologischen Wissenschaft erkannt wird, nicht sein könnte ohne den göttlichen Liebewillen, indem die schöpferische Erweiterung des göttlichen Daseinsgehaltes nach Aussen zugleich auch die Bedeutung einer Bereicherung desselben nach Innen hat: dies liegt ohne Zweifel schon im Sinne sowohl des Platonismus, als auch der gesammten älteren Theologie eingewickelt. Damit steht nicht in Widerspruch, sondern, richtig verstanden, in gutem Einklang, wenn Albertus Magnus die *Bonitas Dei* ausdrücklich deshalb von dem blossen *Esse* unterschieden wissen will, weil das *Communicativum sui* nur

jener zukomme, nicht diesem (*Summ.* I, *tract.* 6, *qu.* 26, 2). Erst die spätere Dogmatik hat den in dieser Anwendung unstatthaften Unterschied von *voluntas necessaria* und *libera* herzugebracht. — Für uns ergiebt sich das Resultat aus der obigen Entwickelung des Freiheitsbegriffs (§. 467 ff.), und aus der Haltung, die wir dem entsprechend dieser gesammten Lehre von den göttlichen Eigenschaften gegeben haben. Insbesondere werden wir von den ästhetischen Attributen der Gottheit, von ihrer Seligkeit, Herrlichkeit und Weisheit, sagen dürfen, dass sie an sich zwar, das heisst der allgemeinen Beschaffenheit jenes productiven Schauens und schauenden Producirens nach, aus welchem sie hervorgehen, und auch der allgemeinen Beschaffenheit des dieses Schauen und Zeugen begleitenden Wohlgefühles nach, ein Prius jener Grundeigenschaft oder Grundrichtung des göttlichen Willens ausmachen, da ohne sie der Wille inhaltlos bleiben würde. Die Gestalt aber und Richtung der zeugenden Thätigkeit, welche den Schauungen den bestimmten Inhalt, den Gefühlen den bestimmten Charakter ertheilt, der in den Begriffen jener Eigenschaften gemeint ist, und zugleich ihnen ihre ewige Dauer verbürgt: diese Gestalt und Richtung, — und wesentlich nur sie ist gemeint, wenn das Prädicat des Guten ausdrücklich auf diese Eigenschaften angewandt wird, — ist ihrerseits durch die Grundeigenschaft und Grundrichtung des Willens bedingt. Sie ist, wie diese, aus der Freiheit des göttlichen Willens abzuleiten, nicht aus der blossen Spontaneität der göttlichen Natur, viel weniger aus der unbedingten Nothwendigkeit der reinen Vernunftidee. — Auch die Welt der Engel und himmlischen Heerschaaren, dieses Universum der göttlichen Herrlichkeit (§. 517 ff.). obwohl noch nicht eine göttliche Willensschöpfung im eigentlichen Wortsinn, ist doch schon, wie es auch in der Bibel unverkennbar so betrachtet wird, in sofern ein Werk der freien Güte des Schöpfers, als nur in Kraft dieser Güte, d. h. in Kraft der Richtung des Willens auf eine reale Verwirklichung des persönlichen Ebenbildes der Gottheit, die innergöttliche Natur diese vorbildliche Gestalt persönlichen Daseins annimmt (§. 518).

528. In den Begriff der göttlichen Güte können wir, gemäss den metaphysischen Voraussetzungen unserer Darstellung, und gemäss der Art und Weise, wie diese Voraussetzungen sich uns in dem göttlichen Attribute der Ewigkeit (§. 495 ff.) bethätigt haben, nicht umhin, als wesentlich eingeschlossen zu denken einen unendlichen Process der Steigerung aller göttlichen Lebenselemente, so im Innern der göttlichen Natur, wie in der äusseren Schöpfung, deren Erfolge überall aus den inneren Zuständen und Thätigkeiten dieser Natur hervorgehen und auf sie zurückwirken. Denn da Gott, der Lebendige und Persönliche, nur in dem Maasse ist, in welchem er auf lebendige Weise, durch organische Thätigkeit nach Innen und nach Aussen,

die Zeit erfüllt, Zeiterfüllung aber, lebendige, organische Zeiterfüllung nicht ohne Vor- oder Rückschritt, Wachsthum oder Sinken, oder ohne eine Vereinigung von Beiden denkbar ist: so werden wir für den unendlichen Progress der Zeit, der nach metaphysischer Denknothwendigkeit im Begriffe Gottes gesetzt ist, wenn wir nicht, was allen unsern Voraussetzungen über die Vollkommenheit Gottes und über die Vollkraft seines Liebewillens widersprechen würde, einen Rückgang in Gott als möglich annehmen wollen, einen mit diesem Progress allenthalben Schritt haltenden Vorgang, eine ebenso intensive als extensive Steigerung seiner zeugenden und schöpferischen Thätigkeit ins Unendliche anzuerkennen uns nicht entbrechen können. „Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein einziger Wille:" dieser Ausspruch der Monologen Schleiermachers gilt in dem vollen Ernste seiner Bedeutung auch von dem göttlichen Willen.

Der Gegensatz, der in dem hier berührten Puncte zwischen unserer Anschauung und jener der bisherigen kirchlichen Dogmatik besteht, welche zugleich die Anschauung der meisten älteren und neueren philosophischen Systeme ist, trägt einen um so schärferen Charakter, als beide entgegengesetzte Anschauungen sich an den nämlichen Begriff, den Begriff der göttlichen Güte, oder unzweideutiger noch ausgedrückt, Vollkommenheit anknüpfen und in der Gestaltung dieses Begriffes ausprägen. Gerade in dem Begriffe der göttlichen Vollkommenheit soll, so ist auf Anlass der aus den Systemen des Alterthums übertragenen Begriffe von Alters her in der Kirche gelehrt worden, das völlige Unberührtsein aller göttlichen Daseinsmomente von allem Wandel der Zeit, von jeder zeitlichen Bewegung liegen. Wesentlich diese Voraussetzung drückt sich auch in dem der Gottheit beigelegten Prädicate der Selbstgenugsamkeit (*sufficientia, αὐτάρκεια*) aus, auf welches namentlich die Schule der reformirten Theologie viel Gewicht zu legen liebt. Aber bereits unsere obige Erörterung des Attributes der Ewigkeit hat darauf hingewiesen, wie auch hier eine ganz der übrigen Weise des philosophischen Dogmatismus entsprechende Unterschiebung des abstracten Begriffs der zeitlosen Ewigkeit des Vernunftabsoluten für den concreten der unendlichen Zeiterfüllung zum Grunde liegt. So gewiss Gott der unendlich Lebendige ist, so gewiss kann jene todte Vollkommenheit sein Prädicat nicht sein. An ihre Stelle tritt nach der einen Seite die metaphysische Unendlichkeit, welche, wie oben gezeigt, wesentlich die Zeit- und Raumform in sich schliesst, nach der andern eine solche Gestalt der höchsten Realität, wie sie durch jene Formen gefordert wird, das heisst eben eine nie stillstehende, sondern unendlich fortschreitende. Was nach jener dogmatistischen Anschauung als die Bejahung der concreten Vollkommenheit Gottes gelten will, das erweist sich vom Standpuncte einer besser über sich selbst verständigten Meta-

physik als die vollständige Verneinung derselben. Denn ein Reales, das nicht im lebendigen Fortschritt begriffen ist, ist eben nicht, wenigstens nicht als Reales. — Da hienach der Fortschritt in Gott nothwendig ein unendlicher ist, so folgt allerdings, dass die Güte, die Vollkommenheit Gottes nie als fertig, nie als abgeschlossen betrachtet werden kann. Dass durch die immanente Nothwendigkeit des Fortschritts ins Unendliche dem Begriff der Güte, der Vollkommenheit im Allgemeinen kein Abbruch geschieht: dies hat, gegenüber dem Vollkommenheitsbegriffe der Philosophie eines Cartesius und Malebranche, in sehr verdienstvoller Weise schon Fenelon gelten gemacht, und eben dies liegt ja auch in dem Begriffe des sittlich Guten nach der Seite seiner Verwirklichung, die als ein unendlicher Progress gedacht werden soll, bei Kant und Fichte. Es kommt nur darauf an, in noch entschlossenerer Weise den Inhalt dieser Philosopheme auf den Begriff des lebendigen und persönlichen Gottes zu übertragen, in welchem, wenn er irgend mit Klarheit gedacht wird, eine gleichartige Forderung unabweislich von vorn herein enthalten ist. Die Polemik dagegen, welche aus dem Standpuncte des „absoluten Idealismus" das Hegelsche System gegen den unendlichen Progress, oder genauer, gegen die Wahrheit des Gedankens führt, welcher das Leben, die wahrhafte Wirklichkeit der Welt oder der Gottheit in der Form des unendlichen Progresses denkt: sie kann als die letzte verzweifelte Anstrengung des philosophischen Dogmatismus betrachtet werden, sich gegen eine Anschauung zu wehren, welche dieser Denkweise in letzter Instanz das Garaus zu machen die Bestimmung hat.

b) Heiligkeit.

529. Die bestimmte Richtung seiner Thätigkeit, welche durch das Attribut der Güte bezeichnet wird, hat der freie Wille der Gottheit nicht einschlagen können, ohne eben dadurch jede andere mögliche Willensrichtung, und damit in unzertrennlicher Verbindung ganze Unendlichkeiten möglicher Productionen der innergöttlichen Natur, ganze Unendlichkeiten möglicher Zustände, Thätigkeiten und Lebensentwickelungen, von sich, das heisst von der Wirklichkeit des göttlichen Daseins, Lebens und Handelns auszuschliessen. Da jedoch der Begriff der Schöpfung im engeren und eigentlichen Wortsinn, der Begriff der freien göttlichen Willensschöpfung, nach innerer Nothwendigkeit es mit sich bringt, dass die solchergestalt von der innergöttlichen Lebensentfaltung ausgeschlossenen Möglichkeiten doch als Möglichkeiten, zugleich mit jenen Möglichkeiten, deren Verwirklichung, Absicht und Zweck der Schöpfungsthat ist, in den realen Daseinsgrund eingehen, aus dem sich die Welt der geschaffenen Wesen entfalten soll (s. Abschn. V): so gewinnt damit, solchem Daseinsgrunde

und der aus ihm entstehenden Welt gegenüber, jene negative Willenseigenschaft des lebendigen und persönlichen Gottes auch eine positive Bedeutung. Es wird nämlich durch sie eine entsprechende Ausschliessung jener Möglichkeiten auch von dem Werdeprocesse gefordert, in welchem sich das creatürliche Dasein entfalten soll, von den Processen weltlichen Lebens und weltlicher Entwickelung; insbesondere aber von den persönlichen Creaturen, welche den inwohnenden Zweck dieser lebendigen Processe bilden.

530. Die hier bezeichnete göttliche Eigenschaft mit dem Namen der Heiligkeit zu belegen, dazu berechtigt uns der Gebrauch, welcher von den als gleichbedeutend geltenden Worten in der heiligen Schrift und in der Lehre der Kirche, annäherungsweise selbst in der Sprache heidnischer Religionen, gemacht wird. Dem Standpunct erfahrungsmässiger Gotteserkenntniss gemäss, welchen die Schrift einnimmt, kennt sie zunächst nur denjenigen Begriff der Heiligkeit, der unmittelbar sich auf die Aussonderung innerweltlicher Wirklichkeiten oder realer Möglichkeiten des Daseins und des Handelns aus dem durch den göttlichen Willen des Guten mit festen Grenzen umzogenen Gebiete eines diesem Willen entsprechenden Daseins und Handelns bezieht. Wenn jedoch diese Aussonderung wenigstens in der Anschauung des Alten Testamentes, nicht blos Sittliches im engeren Sinne, sondern ausdrücklich auch Natürliches zu ihrem Gegenstande hat, und wenn die an die Menschenwelt, an das Volk des Jehova gerichtete Aufforderung, sie zu vollziehen, ausdrücklich durch das aus dem eigenen Munde des Jehova gesprochene Wort, dass auch Er der Heilige ist, motivirt wird (Lev. 11, 44. 19, 2. 20, 26): so liegt in diesen prägnanten Zügen eine unverkennbare Hinweisung auf die reale Bedeutung, welche der in sofern zwar nicht als wirklich, wohl aber als an sich möglich zu denkende Gegensatz auch für die eigene Natur und die sittlich-ästhetische Lebensentfaltung der Gottheit hat. Durch die ausdrückliche Anerkennung dieser Bedeutung gewinnen auch die Aussagen der kirchlichen Theologie über dieses göttliche Attribut erst ihre zureichende Begründung.

Wenn man den Begriff der Sittlichkeit in der Weise enger umgrenzt, wie die meisten neueren Moralphilosophien es thun: so kann man es zweifelhaft finden, ob die Worte קָדוֹשׁ, ἅγιος als Attribute der Gottheit im A. und im N. T. überhaupt eine moralische Bedeutung haben (Baumgarten-Crusius, Bibl. Theol. S. 208 f.). Dennoch wird schon in der Schrift, eben so wie in der kirchlichen Dogmatik,

welche die Bedeutung dieses Prädicates im Ganzen richtiger, als die Bedeutung anderer biblischer Prädicate aufgefasst hat, dasselbe unzweifelhaft auf Willenseigenschaften und Willensthätigkeiten Gottes bezogen. Es liegt dies schon in den angeführten Stellen, wie in so manchen ähnlichen, deutlich vor Augen, und wir würden jeden Zusammenhang dessen, was im Namen der Heiligkeit von den Creaturen gefordert wird, mit jenem Prädicatbegriffe leugnen müssen, wenn wir dies in Abrede stellen wollten. Darum ist auch in den allerdings zahlreichen Stellen, wo das Prädicat der Heiligkeit nur die Hoheit, die ehrfürchtgebietende Erhabenheit des Göttlichen im Allgemeinen auszudrücken dient, die Grundbedeutung einer Willensmacht von bestimmtem, und zwar ausschliessendem Inhalt vorauszusetzen, durch die ja solche Hoheit wesentlich bedingt wird, und nirgends etwa קֹדֶשׁ ohne Weiteres als gleichbedeutend mit כָּבוֹד oder anderen Prädicaten von nur dynamischem oder ästhetischem Gehalt anzusehen. Das dreifache קָדוֹשׁ Jes. 6, 3 im Munde der Seraphim, deren Stimme so mächtig durch den ganzen nachfolgenden Verlauf der geschichtlichen Offenbarung hindurchtönt, weist durch das unmittelbar Folgende V. 5 unzweifelhaft genug auf seine Bedeutung hin. — Wenn also, wie darüber kein Streit ist, in der Bedeutung des alttestamentlichen Wortes zunächst die Sonderung und Ausscheidung liegt, sowohl für den Begriff des Gottes Israel von allem Heidnisch-Göttlichen, als auch für das geschichtliche Leben seines Volkes von allem den Dienst dieses Gottes Störenden, und wie auf der andern Seite dem Worte die Bedeutung eines positiven Attributes der Gottheit nicht streitig gemacht werden kann: so werden wir die Einheit der verschiedenen Beziehungen, in denen es gebraucht wird, nirgends sonst zu suchen haben, als eben in dem Begriffe des ausschliessenden, zwischen Gewolltem und Nichtgewolltem eine feste Grenze ziehenden Willens der Gottheit. Dabei brachte es der Erfahrungsstandpunct der Offenbarungsreligion mit sich, dass dieser Begriff eines ausschliessenden Gotteswillens nicht von vorn herein in abstracter Allgemeinheit, sondern mit ganz deutlicher Beziehung auf einen bestimmten, dem Bewusstsein gegenwärtigen Kreis ausgeschlossener Dinge und Handlungen gefasst wurde. Der „Heilige Israels" (קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל nach jener charakteristischen Bezeichnung, die von dem Propheten Jesaia herzurühren scheint, die aber namentlich auch von jenem Propheten der exilischen Zeit, auf den sein Name übertragen, aufgenommen worden ist), ist der Gott, der durch seine Willensthat und sein Geheiss alle die Elemente heidnischen Völkerlebens von sich ausgesondert hat, durch welche das religiöse Bewusstsein des Volkes Israel die Reinheit seiner Gottesidee und die organische Einheit seines sittlichen, durch diese Idee beseelten Gesammtlebens gestört fand. Und so beweist denn jene für den alttestamentlichen Begriff der Heiligkeit classische Stelle des Leviticus (11, 43 f.) allerdings, dass in denselben von vorn herein jene Vorstellung von dem Gegensatze des Reinen und des Unreinen auch der sinnlichen Natur (טָהוֹר und טָמֵא) aufgenommen war, die in den mo-

saischen Ordnungen eine so weitgreifende Stellung einnimmt. Wie tief diese Vorstellung mit dem monotheistischen Bewusstsein verwachsen war, davon zeugt der Umstand, dass nach verschiedenen Andeutungen der apostolischen Urkunden (bes. Röm. 14) sie der Punct gewesen ist, an welchem der Universalismus der ächten Christuslehre gleich im Kreise ihrer ersten Bekenner zu scheitern drohte. Und haben sich nicht auch innerhalb des Christenthums immer aufs Neue wieder Vorstellungen gebildet, die auch in gleichgiltigen und äusserlichen Dingen, der an Petrus ergangenen göttlichen Mahnung (Ap. Gesch. 10, 15) vergessend, eine scharfe Grenze zwischen Heiligem und Profanem ziehen wollen? Was dort ein dunkler Naturinstinct, der aber in dem klar über sich selbst verständigten Christenthum der höheren Einsicht weichen muss, welche Christus in jener schlagenden Replik an die Pharisäer (Marc. 7, 15 u. Parall.) unübertrefflich ausgesprochen hat, in lebendiger, nur in ihrem nächsten praktischen Ziel sich vergreifender Ahnung vorausnahm: das bringt die theologische Speculation zu begrifflicher Erkenntniss. Sie weist uns auf jenen Naturgrund des göttlichen Lebens hin, in welchem, neben dem unter der Herrschaft des freien Willens durch die Imagination der Gottheit verwirklichten Elemente der göttlichen Herrlichkeit und Weisheit, noch andere in diesen Einklang nicht stimmende Möglichkeiten productiver Spontaneität verborgen liegen, die zwar aus der innergöttlichen Lebensentwickelung durch den übermächtigen Willen des Guten zurückgedrängt, aber als Möglichkeiten keineswegs von vorn herein aus der materiellen Schöpfung ausgeschlossen sind, in deren schöpferischen Anfang, wie ihr Begriff dies lehren wird, die Totalität aller Möglichkeiten spontaner Entwickelung eingeschlossen sein musste. Die alttestamentliche Anschauung der Heiligkeit hat daher vollkommen Recht in ihrer allgemeinen Voraussetzung, dass es auch in der äusseren sinnlichen Natur unheilige Dinge geben könne. Sie hat, wie die weitere Folge unserer Darstellung zeigen wird, auch nicht Unrecht in der Annahme, dass in die irdische Naturentwickelung, auch die äussere, sinnliche, Elemente der Unheiligkeit allerdings Eingang gefunden und einen Theil dieser Natur der Herrlichkeit, welche der Schöpfer ihr zugedacht, verlustig gemacht haben. Fehlgegriffen hat sie nur, zum Theil vielleicht in der Bezeichnung der unheiligen Gegenstände, insbesondere aber in dem Verhalten, welches sie dem Gläubigen zu diesen Gegenständen anmuthet. Hier gilt der Ausspruch: *ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου.* Denn Gott hat auch jenes Unreine, indem er es in seine Weltordnung aufnahm und sein Dasein durch feste Naturgesetze in ein für allemal bestimmte Grenzen einschloss, in soweit geheiligt, dass die blos sinnliche Berührung mit demselben den Menschen nicht sittlich verunreinigen kann, so lange er nicht die Naturkeime des Unheiligen in seine innere Natur aufnimmt und ihre Kräfte in der productiven Thätigkeit seines Gemüthes gewähren lässt. Ist ja doch auch schon auf dem vorgeschrittenen Standpuncte der späteren alttestamentlichen Anschauung nichts Creatür-

liches völlig rein vor Gott (Hiob 25, 5). Soll darum dem nach Heiligkeit Strebenden jede Berührung mit Dingen dieser Welt untersagt werden?

Im Neuen Testament bietet der Gebrauch des Wortes ἅγιος neben der nicht unbeträchtlichen Anzahl von Stellen, wo es in ganz gleichartiger Anwendung nur das alttestamentliche קָדוֹשׁ ausdrückt, bemerkenswerthe, für das tiefere Verständniss der dogmatischen Zusammenhänge, in welche dieser Begriff eingreift, lehrreiche Erscheinungen dar. Schon die Auswahl dieses Wortes statt des im classischen Wortgebrauche gewöhnlicheren ὅσιος (dieses kommt im N. T. nur selten und ohne höher accentuirte Bedeutung vor), in welcher die Juden vorangegangen waren, ist charakteristisch, indem sich darin das Bedürfniss des Abscheidens gerade in diesem so bedeutenden Puncte von dem heidnischen Vorstellungskreise kundgiebt, auch wo im allgemeinen Begriffe ein Zusammentreffen statt findet. Sodann aber ist Folgendes zu beachten. Es ist ein Ansatz dazu genommen, Christus als den ἅγιος τοῦ θεοῦ zu bezeichnen (Marc. 1, 24. Joh. 6, 69), besonders im Zusammenhange mit der alttestamentlichen Bezeichnung παῖς θεοῦ (Ap. Gesch. 3, 14. 4, 27 30). Aber dieser Ansatz hat keine Folge gehabt. Es ist nicht dazu gekommen, dass ἅγιος zu einem stehenden Prädicate sei es des Menschensohnes oder des Gottessohnes als solchen, des göttlichen Logos ohne oder mit Beziehung auf seine Menschwerdung, geworden wäre. Es wird die ἁγιοσύνη auch nicht in der ausdrücklichen und nachdrucksvollen Weise, wie etwa die δόξα, und wie in nachapostolischer Zeit die σοφία, dem Sohne als solchem beigelegt. Dagegen ist dieser Begriff, auf Christus persönlichen Vorgang, welcher dabei vielleicht auf das schöne Dichterwort Ps. 51, 13 hingeblickt haben kann, zu einem bleibenden Attribute des Geistes geworden, der in den Jüngern des Herrn den Glauben und die Wiedergeburt wirkt. Zugleich wird er durch einen nicht minder beharrlichen Gebrauch auf diese Jünger selbst erstreckt, so wie auf Alle, die vor ihnen und nach ihnen als durch den Glauben Gerechtfertigte und im Glauben Wiedergeborene gelten. Wie in beiden Testamenten die Engel in Bezug auf ihr Nichtberührtsein von allem irdisch oder weltlich Unreinen: so heissen diese Gläubigen Heilige in Bezug auf die ausdrücklich durch den Glauben erfolgte Aussonderung von der „Welt." Dass aber dem „Geiste" in eben so bevorzugter Weise die ἁγιοσύνη, wie dem „Sohne" die δόξα und die σοφία beigelegt wird: in dieser Vertheilung beider Begriffe, welche auffallend an die Bedeutung erinnert, die Levit. 10, 3 dem אֶקָּדֵשׁ und dem אֶכָּבֵד im Munde des Jehova zugetheilt wird, liegt für den Einsichtigen eine unzweideutige biblische Gewähr der Deutung, welche beiden Begriffen, dem des Sohnes und dem des Geistes, in der kirchlichen, und namentlich in der augustinischen Trinitätslehre beigelegt worden ist.

531. Wie entschieden aber durch die Heiligkeit des göttlichen Willens ausgeschlossen von dem inneren Lebensprocesse des gött-

lichen Gemüthes, so werden doch die solchergestalt zurückgedrängten Möglichkeiten nicht spurlos aus dem Gesammtorganismus der innergöttlichen Natur verschwinden können. Sie werden, in Kraft des Bewusstseins, welches von ihnen, eben um sie ausschliessen zu können, der selbstbewusste Wille gewinnen muss, in derselben Weise der Empfindung und Vorstellung, wie alle solche Zuständlichkeiten, welche zugleich in ausdrücklicher Productivität sich bethätigen (§. 441 ff.), als Zuständlichkeiten der göttlichen Natur, als Regungen des göttlichen Gemüthes auftreten müssen, sowohl vor der Verwirklichung, die von einzelnen dieser Möglichkeiten in der creatürlichen Welt erfolgt, als insbesondere nach derselben. Wir dürfen unter dem Begriffe dieser Regungen, dieser Zuständlichkeiten zusammenfassen, was die Schrift unter verschiedenen Namen als göttlichen Unwillen oder Widerwillen, als göttlichen Zorn bezeichnet; wobei jedoch als bedeutsam auch dies erscheint, dass diese Ausdrücke von der Schrift nicht selten auf die creatürlichen Erscheinungen übertragen sind, in denen wir nach der einen Seite die Ursache, nach der andern die Wirkung jener innergöttlichen Zustände und Willensthätigkeiten zu erkennen haben. Den Aufschluss über die Bedeutung aller dahin einschlagenden Schriftlehren haben wir nicht in der Theologie der Kirche zu suchen, weil diese durch die Mängel der Philosophie, deren sie sich als Organ bedient, nicht zu ihrem Verständniss gelangen konnte, sondern in der theosophischen Mystik, welche durch Kraft ihres productiven Schauens ohne methodische Philosophie die Ergebnisse einer weiter gereiften, in den Tiefen des Schriftsinnes forschenden Speculation vorausgenommen hat.

Ob der Gottheit der Affect des Zornes zugeschrieben werden könne; ob die Worte, die in beiden Testamenten solchen Affect zu bezeichnen scheinen (אַף, זַעַם, עֶבְרָה, אֵל קַנָּא u. s. w. im A., *ὀργή*, *θυμός* u. s. w. im N. T.), im eigentlichen oder im bildlichen Sinne zu verstehen seien: dies war schon im kirchlichen Alterthum eine Streitfrage. Lactantius hat der bejahenden Ansicht, für die sich auch Tertullian und andere angesehene Lehrer im kirchlichen Alterthum ausgesprochen haben, eine rednerische Vertheidigung gewidmet, aus der wir sehen, wie die verneinende durch philosophische Secten des Alterthums vertreten und in das Christenthum hineingetragen war. Die kirchliche Theologie, so einen ausgedehnten Gebrauch sie auch in rednerischer und populärer Absicht von jener Vorstellung, die wenigstens im A. T. zu den Haupt- und Grundvorstellungen gehört und durch keinen Zweifel auch nur von fern berührt wird, zu allen Zeiten gemacht hat, hat sich doch grundsätzlich für die verneinende Ansicht

entschieden. Diese Entscheidung gilt in ihr so sehr als eine vollendete Thatsache, dass in der dogmatischen Schule bald nach der Reformation dem Begriffe des göttlichen Zornes gar keine ausdrückliche Beachtung mehr zugewandt wird. Wenn irgendwo, so haben wir hier einen Beleg von der Macht, welche die aus dem Heidenthum überkommene Philosophie über die Kirchenlehre geübt hat; selbst im ausdrücklichen Widerspruch gegen die Schriftlehre, welche durchaus nichts enthält, was zu der Annahme berechtigen könnte, dass jene Ausdrücke, die in ihr selbst von so ausgedehnter Anwendung sind, nicht ernstlich, nur figürlich gemeint seien. Diese an der Glaubensanschauung der Schrift und der göttlichen Offenbarung begangene Gewaltsamkeit hat sich an dem kirchlichen System gerochen durch die gewaltsame Verunstaltung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit in der von diesem System ersonnenen Satisfactionstheorie, wodurch dieser Begriff, der in seiner ächt biblischen Bedeutung den directen Gegensatz des Zornbegriffes ausdrückt, mit einer viel herberen, viel gröber anthropomorphistischen, ja menschlich gesprochen, viel unsittlicheren Vorstellung vom Zorne der Gottheit belastet wird, als selbst aus buchstäblichster Deutung der biblischen Ausdrücke je sich ergeben würde. Auch hier finden wir, dem kirchlichen Supernaturalismus und Rationalismus gegenüber, eine lebendigere Anschauung, eine ausdrückliche Anerkennung der Zornesnatur als wesentlichen Attributes der lebendigen Gottheit (man denke an Stellen wie Hebr. 3, 12. 10, 31), bei den Mystikern, denen gerade in diesem Puncte sich energischer noch, als in manchen andern, auch Luther angeschlossen hat (vergl. die „Christologie Luthers" §. 71 ff. §. 106. Anm. *q* und *ee*). Es ist der sorgfältigsten Beachtung werth, dass die theosophische Mystik genau in demselben Maasse, in welchem sie von dem Dogmatismus der anselmischen Satisfactionstheorie sich entfernt, sich zu der biblischen Vorstellung von Affecten der Betrübniss über die Sünde, des Unwillens, des Zornes u. s. w. zurückgeführt fand. Wie sie aber bei diesem Anthropomorphismus, wenn man es so nennen will, nicht verblieben, sondern gerade nach einer solchen Seite weit über ihn hinausgeschritten ist, die der Kirchenlehre gänzlich fremd geblieben, aber durch die Schrift, durch den Gebrauch, den sie, um hier nur neutestamentlicher Stellen zu gedenken (von alttestamentlichen sei nur an Ps. 18, 27 erinnert), in dergleichen Wendungen, wie Matth. 3, 7. Joh. 3, 36. Röm. 1, 18. 2, 5. 8. 3, 5. 4, 15. 5, 9. 9, 22. Kol. 3, 6. 8. Eph. 2, 3. 4, 31. 5, 6. 1 Thessal. 1, 10. 2, 16. 5, 9 u. s. w. von Worten, wie ὀργή, θυμός u. s. w. macht, hinlänglich gerechtfertigt war: dies wird aus dem sogleich Folgenden hervorgehen.

532. In dem Begriffe des heiligen Zornes der Gottheit findet nämlich die theosophische Mystik, und findet mit ihr auch die ächte theologische Speculation auf ganz entsprechende Weise, wie in dem Begriffe der göttlichen Herrlichkeit für die biblische Engelvorstellung

(§. 518 ff.), den Anknüpfungspunct für die biblische Vorstellung vom Satan und von einer finsteren, feindseligen und zerstörenden Geisterwelt. Sie findet ihn, was die ursprüngliche Gestalt dieser Vorstellung im Alten Testament betrifft, mittelst der Erwägung, dass der Gedanke an die Möglichkeit des Bösen und der Sünde, an die Gefahr des Ungehorsams und des Abfalls einzelner Geschöpfe, welche von dem Entwickelungsprocesse einer zur Selbstständigkeit und freien Selbstthätigkeit herausgestellten Schöpfung unzertrennlich ist, in dem Bewusstsein des Schöpfers zugleich mit den realen Gedanken, in denen die persönlichen Creaturen vorgebildet sind, schon vor dem thatsächlichen Beginne des Schöpfungsprocesses aufsteigen und in die vorcreatürliche Natur der Gottheit eintreten musste, in welcher er als ein dunkler Schatte durch die heitere Lichtwelt der Engel hindurchzieht.

533. Dies nun, und damit in Verbindung die Erkenntniss, dass eben dieser vorcreatürliche Gedanke der Möglichkeit des Bösen, dieser in die innergöttliche Natur in gleichsam persönlicher Gestalt hereintretende Unwille oder Zorn der Gottheit, eine thatsächliche Potenz auch in der Wirklichkeit der Schöpfung ist, als Versucher zum Bösen herantretend an die zwischen Gut und Bös noch unentschiedene, als anklagender und strafender Gottesengel, als rächende Eumenide an die schuldige Creatur: dies ist die Bedeutung des Satan in der Dichtung und Prophetie des Alten Testamentes, und auch in den prägnanten Aussprüchen aus dem Munde des Herrn, deren Inhalt mit der Vorstellung böser Dämonen oder Naturgeister, womit wir sie, auf Vorgang des Judenthums, in den Büchern des Neuen Testamentes schon vermischt finden, nicht zu verwechseln ist; eben so wenig, wie mit der Vorstellung von abgefallenen oder empörten Engeln, welche erst die aufgeregte Phantasie der urchristlichen Gemeinde, dann das Dogma der Kirche aus dieser Vermischung hervorgebildet hat. In dieser Vorstellung ist der schriftgemässe Zusammenhang der Gestalt des Satan mit dem Begriffe des heiligen Zornes der Gottheit verloren gegangen, und die theosophische Mystik hat, indem sie ihn, an die hypostasirte Bedeutung des Zornbegriffs in so manchen Schriftstellen (§. 531) anknüpfend, doch nicht ohne Gewaltsamkeit wiederaufnahm, der Gefahr manichäischer Steigerung des Zornbegriffs zu einer die Wirklichkeit des Bösen der creatürlichen Welt, statt sie auszuschliessen, vielmehr ausdrücklich in sich begreifenden Wesenheit nicht ganz entgehen können.

Gegen kein anderes Dogma der bisherigen Kirchenlehrer hat sich die moderne Aufklärung frühzeitiger und stärker gesträubt, als gegen ihre Satanologie. Bei keinem schritt man rascher dazu, es mit Stumpf und Stiel auszurotten, in der Meinung, dass der ächte Kern der Glaubenslehre dabei unverletzt erhalten werden könne. Auch für uns wird der Gedanke eines persönlichen Teufels, sofern er in der bisherigen Weise der Kirchenlehre durch Anknüpfung an die Engellehre motivirt werden sollte, schon durch die Fassung ausgeschlossen, welche wir dieser letzteren gegeben haben. So wenig die Engel Personen im eigentlichen Wortsinne sind, eben so wenig würde es, als ein Engel aufgefasst, auch der Satan sein können; denn Persönlichkeit in dieser Bedeutung ist nicht der Anfang, sondern das Ende des Schöpfungsprocesses. Aber der Satan kann als Engel auch keine reale Macht des Bösen, oder er kann umgekehrt, als reale Macht des Bösen, kein gefallener Engel sein, wenn die Engel nur unselbstständige Ideengebilde der göttlichen Natur, gebunden unter die Macht des göttlichen Liebewillens sind. Die Schriftlehre betreffend, so hat schon Luther deutlich erkannt, dass die Hypothese von einem Abfall englicher Geister eines ausreichenden biblischen Fundamentes ermangelt. Dass Jes. 14, 12 nicht von einem solchen Abfall spricht, ist von ihm ausdrücklich nachgewiesen worden, und wo er auch sonst jener Vorstellung gedenkt, so spricht er, bei aller Geneigtheit, sie gelten zu lassen, doch überall nur im problematischen Ton von ihr (z. B. im Commentar zur Genesis, 2, 17 und 28, 12). Selbst in dem apokalyptischen Streite des Engels Michael mit dem Satan findet er ausdrücklich nur eine allegorische Darstellung der Kämpfe, welche innerhalb der Menschenwelt das Reich des Lichtes mit dem Reiche der Finsterniss zu führen hat (WW. Leipz. Ausg. XII, S. 528). Einen directen Anlass hat das Dogma von dem Fall der Engel nur in den schwerlich ächt apostolischen Stellen 2 Petr. 2, 4. Jud. 6; diese aber, und mit ihnen auch auf Philons Vorgang die älteren Kirchenlehrer, verstehen darunter das Gen. 6, 2 berichtete Ereigniss. Sonach erweist sich gerade nach ihrer biblischen Fassung jene Vorstellung, auch abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit aus speculativen Gründen, als ungeeignet, den wirklichen Anfang des Bösen und der Sünde in der Schöpfung darzustellen; denn die Schlange im Paradiese und der Fall Adams wäre älter, als der Fall der Engel. — Das Alte Testament weiss von keiner Gemeinschaft des Satan mit den Engelschaaren, als nur in jener sinnbildlichen Darstellung des Eingangs zur Dichtung des Hiob. Dort erscheint Satan unter den Engeln, aber keineswegs in der Eigenschaft eines abgefallenen, durch Selbsterhebung gestürzten Engels. Er erscheint als ein Versucher der Menschen im ausdrücklichen Auftrage Gottes, der durch Versuchung sie erproben will. Ich kann nicht finden, dass diese Darstellung irgend eine Spur der Voraussetzung einer bösen Geisterschaar an sich trage. Vielmehr, durch die Abwesenheit dieser Voraussetzung in allem Nachfolgenden, in den Wechselreden des Hiob

und der Freunde und in der Rede des Jehova, die doch so ziemlich Alles umfassen, was in dem Kreise der sittlich-religiösen Weltanschauung des Dichters lag, scheint mir, die Aechtheit jenes Eingangs vorausgesetzt, dieselbe geradezu ausgeschlossen, während man dagegen die wirkliche Anschauung des Prologs in Stellen, wie 12, 16 ausdrücklich wiederfinden kann. Die offenbar sehr verwandte Erzählung 1 Kön. 22, 19—22 behandelt den רוּחַ שֶׁקֶר, der dort aus dem Munde der Propheten sprechen will, unzweifelhaft nur als einen Boten und Diener des Jehova, ganz so wie sonst den מַלְאָךְ (daher auch מַלְאֲכֵי רָעִים Ps. 78, 49). Auch in der späteren Erwähnung des Satan Zach. 3, 1 f. ist es mir noch zweifelhaft, ob ich damit einen bösen Dämon im Sinne der Apogryphen und des N. T. gemeint glauben soll. — Das N. T. betreffend: so nimmt in den Reden des synoptischen Christus die Figur des Satan oder Diabolos eine sehr eigenthümliche Stellung ein, bei deren Deutung wir allenthalben die änigmatische Ausdrucksweise in Anschlag bringen müssen. Was könnte uns nöthigen, in der Versuchungsgeschichte, von der ich nicht zweifle, dass sie aus dem eigenen Munde des Herrn uns zugekommen ist, ein Wesen anderer Art gemeint zu finden, als den versuchenden, durch Versuchung auf Gottes Geheiss die Tugend erprobenden und bewährenden Geist des Buches Hiob? Wird nicht bei dieser Voraussetzung erst in der That verständlich, wie Christus sich selbst zu einer solchen Versuchung bekennen konnte, ohne dadurch der unbefleckten Reinheit seines sittlichen Willens etwas zu vergeben? Und gewinnt diese Deutung nicht eine schlagende Bestätigung durch den Hinblick auf Matth. 16, 23, wo der Zuruf „Satan," an den Jünger gerichtet, der Leiden und Tod von dem Meister abgewandt wissen wollte, doch gewiss nur den Versucher, nicht den Fürsten der Hölle bezeichnen kann? Damit stimmt auch die Rolle überein, welche Luk. 22, 31 den Jüngern gegenüber dem Satan zugetheilt wird, und Marc. 4, 15 fügt sich ohne Schwierigkeit einer entsprechenden Deutung; etwas schwieriger vielleicht Matth. 13, 39. Die Stelle Marc. 3, 23 f. nebst Parallelen kann nicht als Instanz gegen diese Deutung benutzt werden, auch wenn sich Christus dort wirklich des Namens Satan bedient haben sollte, was ich schon aus dem Grunde bezweifle, weil aus V. 22 das auch sonst nach allem, was wir von der jüdischen Dämonologie jener Zeit wissen (auch nach dem Verhalten des Philon, des Josephus u. s. w.), sehr wahrscheinliche Ergebniss hervorzugehen scheint, dass nicht Satan der Name war, dessen die jüdischen Schriftgelehrten sich für das Oberhaupt des dämonischen Reiches, wiefern sie ein solches annahmen, zu bedienen pflegten. Denn Christus geht dort nur auf die Vorstellung der Schriftgelehrten von einem Reiche der Dämonen ein, um aus ihr selbst ihre Anklage zu widerlegen; eine positive Lehre über dieses Reich oder dessen Haupt ist aus seinen Worten nicht zu entnehmen. Luk. 10, 18 setzt, wörtlich verstanden, eben so, wie die vielleicht durch diesen Ausspruch veranlasste Vision des Apokalyptikers (12, 9), ein Verweilen des Satan im Himmel voraus.

Wie aber wäre, im eigentlichen oder sinnbildlichen Sinne, Solches denkbar, wenn dort schon der Satan der späteren Dogmatik gemeint wäre? Die wahrscheinlichste Erklärung dieses, vom Evangelisten vielleicht nicht in ganz richtiger wörtlicher Fassung wiedergegebenen, vom Apokalyptiker misverstandenen Ausspruchs ist mir indess, dass er nur überhaupt, vielleicht als abfertigende Antwort auf die unverständige Frage über die Gestalt des Versuchers in jener bekannten Erzählung, die Macht und Klarheit seiner Erscheinung bezeichnen will, wie Matth. 24, 27 die des Menschensohnes. Matth. 25, 41 würde mehr Bedenken einflössen, wenn die Aechtheit dieser Rede ausser Zweifel wäre (vergl. Ev. Gesch. II, S. 133). — Das aber ist unbestreitbar, dass schon die apostolische Kirche die Vorstellung vom Satan, welche für sie in Folge der Reden ihres Meisters, insbesondere wohl der Versuchungsgeschichte, mehr in den Vorgrund trat, als es in der jüdischen Theologie der Fall gewesen war, mit der den Juden geläufigen Vorstellung von bösen Naturgeistern vermengt hat. Mit beiden ist dann auch die Vorstellung von gefallenen Engeln zusammengeschmolzen, und aus dieser doppelten Verschmelzung ist das kirchliche Dogma vom Reiche des Satan erwachsen. Bei dem Apostel Johannes scheint der Begriff des Satan die Vorstellung von den Dämonen in sich aufgezehrt zu haben; aber der Satan ist hier auch schon ein Anderer, als im A. T., und als, wie ich mich überzeugt halte, in der authentischen Lehre des Heilandes. Er ist Fürst dieser Welt (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11), Vater nicht allein der Bosheit, sondern auch der Bösen (Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8); er ist es offenbar in entsprechendem Sinne, wie Gott Vater der Gläubigen. Er tritt nicht an die Menschen heran, um sie zu versuchen, sondern in sie herein, um unmittelbar das Böse in ihnen zu wirken (Joh. 13, 27, vergl. auch 6, 70 im Gegensatz zu Matth. 16, 23); und die Bekämpfung seines Reiches ist der Zweck, um des willen Christus auf die Welt gekommen ist (1 Joh. 3, 8), der Sieg über ihn, das Hinauswerfen des Satan aus der Welt, die er beherrscht hat, die letzte entscheidende That seines Lebens (Joh. 12, 31, vergl. 1 Joh. 3, 8). Dass Johannes in dem Satan einen gefallenen Engel erblickt, ist aus Joh. 8, 44 bei grammatisch richtiger Auslegung zwar nicht zu schliessen. Dennoch aber dürfen wir den Johannes für einen Haupturheber jenes ethischen Dualismus ansehen, der auf die gesammte Haltung der christlichen Glaubenslehre einen so tiefgreifenden Einfluss geübt hat, ja vielleicht als denjenigen, durch den allem Ansehen nach zuerst die Vorstellung des Satan zum Begriffe einer einheitlichen, über alles creatürliche Dasein, so lange dasselbe nicht von der höheren Wesenheit des göttlichen Logos erfüllt ist, übergreifenden Macht des Bösen befestigt worden ist, mit einer schon bei dem Apostel nicht zu verkennenden Hinneigung zur Personification dieses Begriffs. In den andern apostolischen Schriften schwankt die Vorstellung mehr zwischen der Vielheit dämonischer Mächte und der Einheit eines satanischen Reiches, obgleich der letztere Begriff allerdings im Werden ist, und die Macht des Satan wenigstens Hebr.

2, 14 (1 Kor. 15, 26 offenbar noch nicht) als Macht des Todes gefasst wird. Doch zeugt 2 Kor. 4. 4, wo der Name Satan für den *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* eben so wenig gebraucht wird, wie im Kolosser- und Epheserbrief für die *ἐξουσία τοῦ σκότους*, weniger entscheidend für eine wirkliche Gleichheit der paulinischen Anschauung mit der johanneischen von dem *ἄρχων τοῦ κόσμου*, als 2 Kor. 12, 7, wo *σατᾶν* wohl nicht als Genitiv zu nehmen ist, für eine der alttestamentlichen näher stehende, und wie 2 Kor. 6. 15. Kol. 2, 13. Eph. 6. 12 dafür, dass der Begriff des Satan noch nicht die Vorstellung anderer Mächte des Bösen in sich aufgezehrt hatte. 2 Kor. 11, 3 erinnert einfach an die Sage von der Verführung durch die Schlange, ohne Erwähnung einer ausserirdischen Macht, deren auch 1 Tim. 2, 14 wenigstens nicht ausdrücklich gedacht wird; nach 1 Kor. 5, 5 aber soll der Satan nur strafen, um zu reinigen. — Endlich liefert selbst die Apokalypse durch die Ausdrücke, in denen sie zu wiederholten Malen (12, 9. 20, 2) den Begriff des Satan (*ὁ κατήγωρ* 12, 10), oder des Diabolos (— diese beiden sind noch ausdrücklich in dem apogryphischen Evangelium des Nikodemus als zwei unterschiedene Fürsten der Unterwelt bezeichnet), mit dem der alten Schlange, und wiederum diese beiden mit der Vorstellung gefallener Engel in Eins verschmilzt, einen Beweis für die Neuheit dieser Verschmelzung, welche allerdings, was die erstere Combination betrifft, auch im Buche der Weisheit (2, 24) vorkommt. Im Uebrigen ist allem Ansehen nach neben den ächten Schriften des Apostels Johannes ganz besonders auch die Apokalypse von weitgreifendem Einfluss auf die Ausbildung der kirchlichen Satanologie und so mancher nebenhergehender Vorstellungen gewesen; insbesondere durch die von ihr ohne Zweifel zuerst eingeführte Vorstellung des Kampfes zwischen bösen und guten Geistern im Himmel bis zum Sturze der ersteren, die wir u. a. in jenem merkwürdigen Apogryphon, dem Anabatikon des Jesaia, aufgegriffen und weiter ausgeführt finden.

Vorstehende exegetische Bemerkungen waren nöthig, um die vielleicht als paradox erscheinende Anknüpfung der Satansvorstellung an den Begriff des göttlichen Unwillens oder Zornes, und mittelst desselben an das göttliche Attribut der Heiligkeit, zu rechtfertigen. Von einer weiteren Ausführung des Gehaltes der kirchlichen Satanologie, und auch schon der biblischen Dämonologie muss hier noch abgesehen werden. Beide Lehren haben nämlich in einer Weise, von der im Obigen eben nur eine Andeutung gegeben werden konnte, Anschauungen, welche das Wesen und die Macht des Bösen in der creatürlichen Welt, der geistigen und auch schon der physischen, zu ihrem Inhalt haben, in einen Ausdruck hineingegossen, der eine Vermengung mit der ursprünglichen Idee des Satan begünstigte und sie schon in urchristlicher Zeit herbeiführte, so dass ihre Spuren bereits einem Theile der Urkunden des N. T. eingedrückt sind. Die Ausführung und Deutung dieser Anschauungen gehört nicht hieher; sie kann, da sie den

Schöpfungsbegriff voraussetzt, erst in einem späteren Zusammenhange ihre Stelle finden. Indess durften wir schon hier auf den merkwürdigen Umstand aufmerksam machen, dass die tiefere mystische Anschauung, und zwar nicht blos in eigentlichen Theosophen, wie Böhme u. A., sondern selbst in einem Luther (in dessen Lehre, wie ich anderwärts gezeigt habe, der Begriff des göttlichen Zornes, wesentlich unterschieden von dem, was man gemeinhin, aber ganz unbiblisch, Gerechtigkeit nennt, eine höchst bedeutende Stelle einnimmt), Mittel und Wege gefunden hat, und zwar auf unleugbar biblischem Grunde, auch die so umgestaltete und zum symbolischen Ausdruck der wirklichen Macht des Bösen und der Thatsünde gewordene Dämono- und Satanologie mit der Ausführung des Begriffs der *ὀργὴ τοῦ ϑεοῦ* in Eins zu setzen. Indem wir es hier ablehnen, auf diese Dämonologie und Satanologie einzugehen, der wir einen ächten, auch speculativ bedeutsamen Gehalt darum nicht absprechen wollen: so erkennen wir damit an, dass die Existenz eines dämonischen und satanischen Reiches keineswegs so unmittelbar und so mit organischer Nothwendigkeit sich aus dem göttlichen Attribute der Heiligkeit ergiebt, wie die Existenz eines Satan in jenem ursprünglich biblischen Sinne, welcher sorgfältig davon zu unterscheiden ist. Dadurch bewahren wir unsern Gottesbegriff vor jener manichäischen Trübung, welcher der Gottesbegriff der theosophischen Systeme stets um so weniger hat entgehen können, mit je grösserer Tiefe von ihnen der Begriff des Bösen in seiner hinter dem eigentlich ethischen Gebiet zurückliegenden Naturwurzel erfasst worden ist. — Inwieweit übrigens die hier aufgestellte Deutung des biblischen Satansbegriffs mit den, wie es scheint, nahe verwandten Gedanken der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie zusammentrifft: dies wage ich so lange nicht zu entscheiden, als uns über Letztere die authentischen Documente noch nicht vorgelegt sind.

c) Gerechtigkeit.

534. Wie die innere Thätigkeit des göttlichen Gemüthes und der in ihm enthaltenen Naturkräfte unter der Herrschaft und Leitung des göttlichen Willens (§. 460 ff.), auf entsprechende Weise ist auch jene nach Aussen, auf Mittheilung und Vervielfältigung der inneren Lebenselemente göttlicher Wesenheit, und dieser Wesenheit selbst gerichtete Thätigkeit, deren Vorhandensein in Gott durch das Attribut der Güte bezeichnet wird (§. 527), durch metaphysische Nothwendigkeit an die Grundform aller lebendigen Zeiterfüllung, an die Form der **Zweckbeziehung** festgeknüpft. Der Process, welcher durch diese Willensthätigkeit nach der einen Seite in Gott, nach der andern beziehungsweise ausser Gott gesetzt wird: er ist nach beiden Seiten wesentlich ein **teleologischer**. Nur der Zweck als solcher,

nur das Ziel dieses Processes ist unmittelbar durch göttliche Willensthat gesetzt, und auch dieses nur in der annoch unbestimmten Gestalt der Allgemeinheit, wie es eben durch den Begriff, durch die Idee des Guten, den subjectiven Inhalt jenes Willens, welcher davon den Namen des guten trägt, unmittelbar bezeichnet ist. Alle nähere, individuelle Bestimmtheit oder Besonderheit dieses Zweckes fällt, zugleich mit den nur durch spontane Thätigkeit zu erzeugenden Mitteln, in jenes Dasein, welches durch dieselbe Willensthat, die den Zweck als solchen setzt, zu dem durch den Willen umschriebenen Kreis der Persönlichkeit des göttlichen Wesens in einen Gegensatz, oder als ein dieser Persönlichkeit Aeusserliches gesetzt wird.

Vorstehendes enthält ganz einfach die Anwendung der oben bei Entwickelung des Willensbegriffs im Zusammenhange der Dreieinigkeitslehre aufgestellten Sätze auf den mit dem Attribute des Guten gesetzten Willen, auf den göttlichen Liebewillen ausdrücklich als solchen. Die bisherige Theologie und auch die bisherige Philosophie, sofern sie sich zum Theismus bekennt, weiss nichts von einem teleologischen, organischen Processe im Innern der göttlichen Natur. Damit fehlt ihr die nothwendige Vorbedingung zum Verständnisse des teleologischen Processes der Schöpfung in seiner allgemeinen, das Verhältniss der Schöpfung zum Schöpfer grundwesentlich bedingenden Bedeutung. Wie Gott dazu kommt, die Verwirklichung der Zwecke, die er seiner Schöpfung gesetzt hat, von Mitteln abhängig zu machen, von denen jene Ansicht selbst eingestehen muss, dass Gott sie wenigstens zum Theil aus seiner Hand gegeben und in die Willkühr der Geschöpfe gelegt hat: darüber vermag dieselbe schlechterdings nichts zu erkennen. Ja sie wirft nicht einmal diese Frage auf, da sie dieselbe zum Voraus durch ihren abstracten Allmachtsbegriff in einer Weise beantwortet hat, welche gegen den wahren Ernst der Frage nur wie ein Spott klingt. Für uns steht es aus unserer Entwickelung des Trinitätsbegriffs fest, dass Gott keine andere Gegenständlichkeit seines Willens hat, als seine Natur, d. h. als die Gebilde seiner Imagination oder seines Gemüthes, nicht nur keine andere wirkliche, sondern auch keine andere mögliche, und dass er auf diese Gegenständlichkeit in keiner andern Weise wirken kann, als in der dort (§. 472) bezeichneten teleologischen. Sind nun die Kräfte der innergöttlichen Natur schon dort selbst ein Prius des Willens, und sind sie als solches Prius nicht einer äusseren mechanischen, sondern eben einer immanenten teleologischen Herrschaft des Willens unterworfen: so wird das Entsprechende noch mehr von den durch den Willen des Guten zum Behufe der Schöpfung verselbstständigten Naturkräften gelten müssen. Diese nämlich treten eben in Kraft des Willens selbst aus dem Bande heraus, in welchem vor Schöpfung der Welt der göttliche Wille die Kräfte der göttlichen Natur gebunden hält, und es würde von einer erneuten Herrschaft des göttlichen Willens über

sie gar nicht die Rede sein können, wenn nicht dasselbe Gesetz der teleologischen oder organischen Form, dessen Gewalt über sie die Möglichkeit ihrer Freilassung bedingt, dem zwecksetzenden Willen der Gottheit auch nach erfolgter Freilassung einen Zugang zu ihnen offen hielte.

535. Der Wille des Guten, solchergestalt an die Form eines teleologischen Processes gebunden, worin ausser ihm selbst noch andere, seiner Herrschaft nur bedingter Weise unterworfene Factoren mitwirken, vermag in diesem Processe seinen allgemeinen Zweck nur dadurch zu verwirklichen, dass er die Besonderung und nähere Bestimmung desselben, welche von vorn herein in dem Begriffe der göttlichen, so wie überhaupt einer jeden Willensthätigkeit liegt (§. 470 vergl. §. 439), der Wirksamkeit jener Factoren anpasst, und also an jedem Orte und zu jeder Zeit sich einen Inhalt giebt, welchem durch die Beschaffenheit jener Factoren, auf die der göttliche Wille zu wirken hat, die Möglichkeit der Ausführung gesichert ist. Wird der Begriff dieser Selbstbestimmung nach Maassgabe der jedesmal gegebenen Umstände, das heisst nach Maassgabe der Beschaffenheit jener durch den allgemeinen Willen des Guten verselbstständigten Kräfte der innergöttlichen Natur, in den Begriff dieses Willens selbst nach der Seite seiner weiteren, auf der Voraussetzung jener allgemeinen Grundthat beruhenden Thätigkeit mit aufgenommen: so erwächst daraus der Begriff eines eigenthümlichen sittlichen Attributes der Gottheit, welches sich zu den Attributen der Güte und der Heiligkeit wie Besonderes zu Allgemeinem verhält. Wir bezeichnen dieses Attribut, dem Wortgebrauche der Schrift folgend, wie der theologische Standpunct überhaupt und der Standpunct der theologischen Eigenschaftslehre insbesondere (§. 484) dies mit sich bringt, nicht dem wesentlich abweichenden Wortgebrauche des gemeinen Lebens und der ausser-theologischen Wissenschaften mit dem Namen der göttlichen Gerechtigkeit.

536. Gerechtigkeit nämlich (צְדָקָה, צֶדֶק, *δικαιοσύνη*), dieser eigentliche Grundbegriff der sittlich-religiösen Weltanschauung so des Neuen, wie des Alten Testamentes, ist in dem durchgehenden, sich selbst überall treu bleibenden Wortgebrauche beider Testamente ein Begriff von keineswegs nur particularer, sondern wesentlich universaler Natur. Er enthält nicht blos eine besondere Art des sittlich Guten, am wenigsten eine solche, die zufolge der Grenzen, welche äusserlich ihr gezogen sind, einen Theil oder eine Seite der allge-

meinen Wesenheit des Guten von sich ausschlösse oder dazu in einen ausdrücklichen Gegensatz träte; wie er, in Folge eines Misverständnisses, das von der ausserphilosophischen Rechts- und Sittenlehre aus in der neueren Theologie Platz ergriffen hat, vielfach, und auch als Eigenschaft der Gottheit so bezeichnet wird. Vielmehr, er gilt in der Schrift wesentlich gleich der Güte selbst, der Güte Gottes, und auch jener Güte, welche Gott in den vernünftigen Creaturen hervorrufen will; ja er vertritt im Ganzen und Grossen der Schriftlehre die Stelle des Begriffs der Güte, der nach seiner abstracteren Bedeutung dort keinen gleichmässig wiederkehrenden Ausdruck hat. Aber nirgends fehlt ihm in dem vollkommen auch in diesem Puncte mit sich selbst übereinstimmenden Schriftgebrauche die innere positive Begrenzung, die wir im Vorstehenden mit diesem Worte ausdrückten, nirgends der nach Zeit und Ort und Umständen individuell bestimmte Gehalt. Die Gerechtigkeit Gottes erscheint in diesem ächten Schriftsinn als eine eben so vielfach in sich selbst gefärbte und abgeschattete und doch überall sich selbst gleiche Wesenheit, wie die Güte dagegen als eine einfache, so innerlich wie äusserlich schrankenlose erscheint.

Wenn bei Bezeichnung anderer göttlicher Eigenschaften die kirchliche Schule, wie wir mehrfach im Vorhergehenden gefunden haben, hinter der Tiefe des wahren Schriftsinns zurückgeblieben ist: so ist beim Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit nicht nur eben dies begegnet, sondern es ist hier selbst zur positiven Unterstellung eines andern, in der Gestalt, wie er heut zu Tage gelehrt wird, der Schrift ganz fremden Begriffs gekommen. Solches nämlich ist der Begriff der Gerechtigkeit als einer wesentlich auf Vergeltung, auf Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen gerichteten Eigenschaft Gottes. Sein Misverhältniss zu dem nicht nur im Neuen Testament, sondern vielleicht noch ausnahmsloser im Alten, wohin man gerade den Hauptsitz dieser Eigenschaft zu verlegen liebt, bei Weitem vorherrschenden Gebrauch der Worte, welche durch „Gerechtigkeit“ übersetzt werden, fällt in die Augen, und ist auch nicht Allen unbemerkt geblieben, die nichtsdestoweniger fortfahren, sich im dogmatischen Zusammenhange dieses Begriffs zu bedienen (vergl. die ausführlichern Erörterungen in der „Christologie Luthers,“ S. 109 ff.). Und zwar nicht etwa, als sei die Gerechtigkeit vorzugsweise nur auf Bestrafung des Bösen zu beziehen, wie Schleiermacher, das Misverständniss hiemit noch steigernd, gefunden haben will; sondern gerade umgekehrt, weil diese negative Beziehung auf das Böse und die Sünde in den biblischen Wortgebrauch gar nicht oder nur ganz indirecter Weise eingeht. Auch von den wenigen Stellen des N. T., wo auf den ersten Anblick diese Deutung

sich zu empfehlen scheint, wie Joh. 5, 30. Röm. 1, 32. 2, 5. 3, 25 f. 2 Thessal. 1, 6, halte ich mich überzeugt, dass sie theils unapostolisch, theils anders zu deuten sind. Durch die dem durchgängigen Wortgebrauche der Schrift so schnurstracks widersprechende Gegenüberstellung von *δίκαιον* und *ἀγαθόν* Röm. 5, 7 bin ich zuerst auf die §. 171 erwähnte Wahrnehmung der Interpolationen im Römerbrief und andern paulinischen Schriften geführt worden. Und auch nach der andern Seite wird durch *δικαιοσύνη* ungleich weniger die Eigenschaft bezeichnet, welche den Guten, die es schon sind, ihren Lohn ertheilt, als vielmehr jene, die Solche, welche es noch nicht sind, zu Guten oder, was gleichviel, zu Gerechten macht. *Δικαιοσύνη*, צֶדֶק ist an unzähligen Stellen beider Testamente in Gott eben nichts Anderes, als die zuvorkommende und wirkende Gnade, die Gnade, die sich ausdrücklich in der Vergebung der Sünden bethätigt (*δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας*, 1 Joh. 1, 9; ohne diese Gnade wäre Gott *ἄδικος*, Hebr. 6, 10). Nirgends wird die Verwerfung und Verdammniss ausdrücklich als ihr Werk genannt, wohl aber von dem Buche der Weisheit (1, 15. 5, 15), welches auch in diesem Puncte nicht hinter dem grossen Sinne der kanonischen Bücher zurückbleibt, die Unsterblichkeit. Es wäre ein Leichtes, die Belegstellen zu dieser Behauptung zu häufen. Statt dessen erlaube ich mir, die Nothwendigkeit einer exegetischen Neubegründung des Begriffs der Gerechtigkeit an einem andern Puncte nachzuweisen, auf den ich, nach meiner mehrfach auch im gegenwärtigen Buche ausgesprochenen Denkweise, ein vorzügliches Gewicht legen muss. Die authentische Lehre des evangelischen Christus enthält, — dies möge man bedenken auch bei der dogmatischen Erörterung dieses göttlichen Attributes, — eine fortlaufende Protestation gegen die directe Anwendung desjenigen Begriffs der Gerechtigkeit, der in den bürgerlichen und politischen Verhältnissen der Menschenwelt seine Geltung hat, auf die inneren Verhältnisse des göttlichen Reiches. Ich schweige von dem wiederholten ausdrücklichen Verbote des Rechtens, des Rache oder Genugthuung Nehmens. Ich schweige ferner von der paradoxen, mit selbstbewusster Ironie alle menschliche Rechtsordnung überstürzenden Deutung der mosaischen Rechte und Gesetze; und eben so auch von so manchen unmittelbaren Aussprüchen über die Gottheit, welche mit klaren Worten ihre Erhabenheit über alle menschlichen Rechtsbegriffe kund machen, und uns nöthigen, den Begriff der Vergeltung, wenn er ja auf die Gottheit Anwendung leiden soll, in einem von dem Sinne, den er in menschlicher Rechtsordnung hat und haben muss, weit unterschiedenem Sinne zu deuten. (Wie nahe steht der Ausspruch Marc. 4, 24, welcher die wahre Idee der Vergeltung in ihrem zugleich einfachsten und tiefsten Sinne bezeichnet, neben Marc. 4, 25, einem Ausspruch, von dem man gestehen muss, dass er in jeder menschlichen Rechtsordnung das Unterste zu oberst kehren würde!) Von dem Allen, wie gesagt, schweige ich; aber ich frage: was sagt uns die Parabel von den Arbeitern im Weinberg

(Matth. 20), als dass Gott jedes Anspruchs auf Lohn spottet, der nach dem Maassstab menschlicher Gerechtigkeit an ihn erhoben werden soll? Was die Parabel von den Pfunden (Matth. 25), als dass an eine Abrechnung mit Gott, wie sie unter Menschen statt findet, nicht zu denken ist? Was die Parabel vom verlorenen Sohn, nebst so vielen Aussprüchen und Gleichnissreden verwandten Inhalts, als dass Gott liebt, da zu lohnen, wo er nach Begriffen menschlicher Gerechtigkeit strafen, und da zu strafen, wo er lohnen sollte? (*οὐ μόνον δικάσας ἐλεεῖ, ἀλλ' ἐλεήσας δικάζει. Phil. qu. Deus sit immut. p.* 384 *Mang.*). Und die Parabel von den Hochzeitgästen (Matth. 22, V. 11 f.): wie bedenklich scheint doch ihr Sinn zusammenzutreffen mit dem „Lied der Parzen, das sie grausend sangen, als Tantalus vom goldnen Stuhle fiel:" „Es stürzen die Gäste, geschmäht und geschändet, in nächtliche Tiefen, und harren vergebens, im Finstern gebunden, gerechten Gerichts"? Die Parabel vom ungerechten Haushalter vollends (Luk. 16), dieses Kreuz der Ausleger, die es bisher noch zu keiner Erklärung gebracht haben, welche der Lehrweisheit des erhabenen Sprechers nicht zu schwerem Unglimpf gereicht hätte (mit Ausnahme der Abhandlung von Zyro, Theolog. Studien u. Kritiken 1831, S. 776 ff., mit deren Ergebnissen ich, ohne sie zu kennen, in der Hauptsache schon früher zusammengetroffen bin): sie stellt, wie man sie auch deute, jedenfalls ein Verfahren, das vor Gott als gerecht gilt, mit dem Verfahren eines Menschen in Parallele, der unter Menschen ungerecht handelt. — Mit einem Wort: der Begriff göttlicher Gerechtigkeit, auf welchen der Herr durch diese und andere erhabene Räthselsprüche hinweist, ist alles Andere eher, als der Verstandesbegriff, auf welchen die Dogmatik der Schule diesen Namen übertragen hat; er kann gar nicht mit ihm zusammen bestehen. Er ist, ihm gegenüber, ganz eben so, wie gegenüber der Gerechtigkeit von Pharisäern und Schriftgelehrten (Matth. 5, 20), eine *δικαιοσύνη περισσεύουσα*, ein *πλήρωμα* des gemeinen äusserlichen Begriffs der Gerechtigkeit, genau in demselben Sinne grossartigster Ironie, in welchem Christus von dem Gesetze sagte: er sei gekommen, *πληρῶσαι τὸν νόμον* (ebendas. 17), in demselben Augenblicke, als er durch seine That und durch den erhabenen Sinn seiner Worte das mosaische Gesetz über den Haufen warf. So weit der Himmel von der Erde entfernt ist, so weit unterschieden ist die Gerechtigkeit, durch welche Gott das himmlische Reich regiert, von jeder solchen, wodurch menschliche Reiche regiert werden. — Sollen wir nun sagen, dass diese Anschauung von dem Wesen der göttlichen Gerechtigkeit Christus eigenthümlich ist (in dessen Munde übrigens das Wort nicht auf besonders prägnante Weise vorkommt), der übrigen Schrift Alten und Neuen Testamentes aber fremd? Auf diese Frage dient zur Antwort: dass allerdings nirgends sonst in der ganzen heiligen Schrift mit gleich überlegenem Bewusstsein, mit gleich eindringender Durchschauung der Gegensatz der göttlichen zur menschlichen Gerechtigkeit herausgestellt worden ist; dass aber der Gebrauch

der Worte, welche allgemein als die den Begriff der Gerechtigkeit ausdrückenden gelten, in vollem Einklang damit steht, und zwar in vollkommen übereinstimmender Weise durch beide Testamente hindurch. Wenn es nämlich auch nicht in Abrede zu stellen ist, dass das Alte Testament zum Hintergrund seiner ethisch-theologischen Weltanschauung allerdings eine Vorstellung der Vergeltung hat, welche dem Begriffe vergeltender Gerechtigkeit, wie ihn der ältere und neuere Rationalismus aus der Rechtslehre und Moralphilosophie in die Theologie übertragen hat, ziemlich nahe kommt: so muss doch der Voraussetzung mit allem Nachdruck widersprochen werden, als ob dieser Begriff es sei, was durch die alttestamentlichen Worte, die der Wurzel צדק angehören, ausgedrückt werde; (auch nicht in Stellen, wie Ps. 51, 6, oder wie Jes. 10, 22, die schwerlich noch ihre richtige Erklärung gefunden haben). Dieser Begriff drückt sich überhaupt in keinem der Worte, welche unmittelbar als Prädicat dem Jehova beigelegt werden, dergestalt aus, dass er als Hauptbedeutung solchen Prädicates betrachtet werden könnte; nur eingewickelt kann man ihn in dem oder jenem finden, und auch dies immer nur nach einzelnen seiner Seiten. Von den Worten, die ihn in seinen Wirkungen ausdrücken, kommt das Wort מִשְׁפָּט, welches aber die richterliche Thätigkeit im weitesten Sinne, also auch das blos bürgerliche Rechtsprechen bezeichnet (vergl. z. B. Deuteron. 1, 16 f.), der Bedeutung eines Gerichtes, in welchem nach beiden Seiten Vergeltung geübt wird, am nächsten, ähnlich, wie das neutestamentliche *κρίσις*. Mit צְדָקָה verbunden dient dasselbe, wie schon Luther bemerkt hat, eben dies auszudrücken, dass Gott zwar über Gut- und Uebelthaten der Menschen Gericht ergehen lässt, dass aber eben diese seine richtende Thätigkeit sich zugleich doch in der höheren Thätigkeit der Gnade oder des schöpferischen Wohlthuns aufhebt. (Auf ähnliche Weise sind 2 Kor. 3, 9 *κατάκρισις* und *δικαιοσύνη*, und vielleicht auch, freilich der gewöhnlichen Auslegung zuwider, Röm. 2, 5 *ὀργή* und *δικαιοκρισία* sich gegenübergestellt.) Und so dürfen wir denn sagen, dass schon der Wortgebrauch des A. T. deutlich darauf hinweist, dass das Vergelten durch Strafe und Lohn, wenn sein Begriff auch allerdings in dem Begriffe der weltregierenden Thätigkeit Gottes seine Stelle behauptet, doch nicht eine so selbstständige Bedeutung hat, dass aus diesem seinem Begriffe der Begriff eines ethischen Attributes der Gottheit gebildet werden könnte, welches nur diesen, aber keinen andern Inhalt hätte. Gott straft nicht in der Weise eines menschlichen Richters durch äussere Strafmittel; auch ist für ihn nicht, wie für den menschlichen Richter, insofern derselbe nur die Idee socialer Gerechtigkeit zu vertreten hat, die Strafe ein Letztes, wodurch der Gerechtigkeit genug geschähe. (*ἡ γὰρ ἰσχὺς δικαιοσύνης ἀρχή, καὶ τὸ πάντων σε δεσπόζειν, πάντων φείδεσθαι ποιεῖ.* Buch d. Weish. 12, 16). Ganz Entsprechendes gilt auch von der belohnenden Thätigkeit, welche in Gott noch weniger von der Thätigkeit, die darauf geht, das Geschöpf des Lohnes werth zu machen,

thatsächlich oder auch nur begrifflich sich unterscheiden lässt. So, wie gesagt, schon das Alte Testament, in fortwährender Selbstcorrectur und Aufhebung der Voraussetzungen, welche dort eben nur diese Bestimmung haben, aufgehoben und verklärt zu werden in einer Idee höherer Art, zu der freilich der Weg durch so furchtbare Kämpfe des religiösen Erfahrungsbewusstseins hindurch führt, wie sie in der Dichtung des Hiob geschildert sind. Die Offenbarung des Neuen Testamentes hat, beim vollendeten Durchbruch dieser Idee, den Begriff auch der vergeltenden Thätigkeit keineswegs aufgehoben. Derselbe tritt gerade in der persönlichen Lehre des Heilandes neben den vorhin erwähnten Verneinungen als positive Gegenseite auf das Leuchtendste hervor; aber auch dort, und dort vor Allem in einem Sinne, der nur in jenem höheren Zusammenhange, dem er als organisches Moment angehört, seine wahre Bedeutung gewinnt und von den Widersprüchen befreit wird, die ihn, wenn er in der Weise des kirchlichen Rationalismus als selbstständiges Attribut der Gottheit gefasst werden soll, in sich selbst zu zerstören drohen. In der Zerstörung dieses Zusammenhanges, in der Verselbstständigung des Begriffs vergeltender Gerechtigkeit, welche folgerecht bis zur realen Scheidung des in diesem Sinne gerechten Gottes von dem gütigen Gotte fortging, und sich in der Weise überstürzte, dass auch von der Gerechtigkeit nur die negative Seite übrig blieb, bestand der Irrthum des Gnostikers Marcion, in den die spätere Kirchenlehre mit ihrer Satisfactionstheorie beinahe zurückgefallen ist.

537. Das Attribut der Gerechtigkeit in der Bestimmtheit seines Inhalts, die in den biblischen Worten nur angedeutet ist, begrifflich gefasst und dem wissenschaftlichen Bewusstsein einverleibt, stellt nach dem Allen die vollständige Wahrheit des sittlichen Verhaltens der Gottheit zur Schöpfung ihres freien Liebewillens nach allen den Seiten und Beziehungen dar, in denen sie zu einem Gegenstand für dieses Bewusstsein wird. Entsprechend dem Begriffe der Gerechtigkeit, wie er von den Philosophen des Alterthums als Inbegriff aller Tugenden gefasst ward, und zwar in thätiger, lebendiger Beziehung auf die sittlich organische Gemeinschaft des Menschenlebens, enthält auch der theologische Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, der in diesem Sinne ausdrücklich im Munde des Propheten (Jer. 23, 6) als zukünftiger Name der Gottheit bezeichnet wird, in organischer Zusammenfassung den vollständigen Inbegriff der Eigenschaften des göttlichen Gemüthes und Willens, welche wir, wenn der Gebrauch der Sprache uns diesen Ausdruck verstattete, als göttliche Tugenden würden bezeichnen können. Er enthält ihn mit ausdrücklicher Anwendung auf den Gegenstand der Thätigkeit jenes Willens, welcher die Gesammt-

heit dieser Eigenschaften zu der Einen Gerechtigkeit zusammenfasst: auf die Welt ebenbildlicher, persönlicher Geister, welche er, dieser Wille, sich geschaffen hat, eben um an ihr einen würdigen Gegenstand seiner Thätigkeit zu haben.

So unzweifelhaft auch in den Misverständnissen über die göttliche Gerechtigkeit eben so, wie in andern Abweichungen der in kirchlicher Theologie zur Geltung gelangten Vorstellungen von dem ächten Schriftgrunde, Begriffe heidnischen Ursprungs die Schuld oder einen Theil der Schuld tragen: so muss doch die Philosophie des Alterthums in diesem Falle von solcher Verschuldung frei gesprochen werden. Diese nämlich stimmt gerade in ihren einflussreichsten Systemen auffallend zusammen in ihrer Auffassung des Begriffs der Gerechtigkeit mit dem Ziele, auf welches die Bibellehre offenbar hinstrebt. Zwar wird weder bei Platon, noch bei Aristoteles, und wohl auch nicht bei den Stoikern, dem Begriffe der Gerechtigkeit eine ausdrücklich theologische Stellung angewiesen. Aber die Bedeutung, die er bei diesen Philosophen sämmtlich hat, als Summe und organische Einheit aller menschlichen Tugenden, die Beziehung, in die er ausdrücklich auf den gegenständlichen Inhalt alles Wollens und Handelns gesetzt wird, auf die sittlichen Gemeinwesen, in denen auch die Alten den Begriff der Güter im Sinne speculativer Ethik überhaupt, und des höchsten Gutes insbesondere erkannten (vergl. §. 58 ff.): Beides steht in unverkennbarer Analogie zu der Bedeutung, welche wir hier auf Grund der Schrift vom theologischen Standpunct für ihn in Anspruch nehmen. Der christlichen Theologie war es daher von beiden Seiten, von der philosophischen wie von der biblischen, leicht genug gemacht, den wahren Begriff des göttlichen Attributes der Gerechtigkeit aufzufinden. Auch war sie in ihrer früheren Periode keineswegs hinter dieser Aufgabe zurückgeblieben. Das patristische Zeitalter hat im Allgemeinen diesen Begriff richtig erfasst, und giebt nur hie und da im Einzelnen den Misverständnissen Raum, die gleich am Beginn dieses Zeitalters in ihrer grellsten Gestalt mit der Marcionitischen und auch mit der Valentinianischen Gnosis von der Kirche niedergekämpft waren. Im ausdrücklichen Gegensatz zu diesen gnostischen Verirrungen finden wir bei Tertullian (*c. Marc.* II, 11 ff.) eine treffliche Ausführung des Begriffs göttlicher Gerechtigkeit, welche von der Verhältnissbestimmung desselben zum Begriffe der göttlichen Güte ausgeht. *Bonitas operata est mundum, justitia modulata est; omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit;* (ebenso war Ps. 145 das Prädicat der Güte auf die „Werke," das Prädicat der Gerechtigkeit aber auf die „Wege" Gottes bezogen; und von andern alten Lehrern der Kirche wurde die Güte als das an sich Unbegrenzte, in der Gerechtigkeit zu Begrenzende gefasst). Der göttlichen Gerechtigkeit, dieser *plenitudo divinitatis* (*de Res. carn.* 14), wird von Tertullian schon in dem Schöpfungsacte das Hervortreten der Gegensätze aus der chaotischen Einheit und ihre Einfügung in den grossen Zusammen-

hang einer teleologischen Weltordnung zugeschrieben; ihr Schauplatz ist mithin die physische Welt ganz eben so, wie die moralische. Von dem Bösen aber wird ausdrücklich bemerkt, dass es zwar, einmal hervorgetreten in der Schöpfung, auch seinerseits zum Objecte der göttlichen Gerechtigkeit wird, dass aber keineswegs die Wirksamkeit dieser Eigenschaft als solcher durch sein Dasein bedingt ist. — Wenn bei Clemens und Origenes das Prädicat der Gerechtigkeit vorzugsweise auf den Sohn bezogen wird: so ist damit ganz eben so, wie Joh. 2, 1 unter dem *Ι. Χρ. δίκαιος*, oder wie in dem צֶמַח צַדִּיק, צֶמַח צְדָקָה Jer. 23, 5. 33, 15. der Sohn zunächst nicht als Weltrichter, sondern als Weltheiland gemeint. Von Augustinus, bei welchem allerdings schon etwas disparate Vorstellungen von der Gerechtigkeit sich durchkreuzen, möge hier nur das Dringen auf den Begriff einer lebendigen Gerechtigkeit Gottes, und die mit Verweisung auf Matth. 5, 6 wiederholt eingeschärfte Warnung bemerkt sein: *cavendum, ne justitiae nostrae similem putemus Deum* (*ep.* 120); desgleichen die Bemerkung, dass es der Gerechtigkeit Gottes nicht widerspreche, den Bösen Gutes, wohl aber, den Guten Böses zu erzeigen (*c. Jul.* V, 64). — Sehr beachtenswerth ist der Umstand, dass auch, nachdem durch die Satisfactionstheorie des Anselmus dem falschen Gerechtigkeitsbegriffe Thüre und Thor in der Theologie geöffnet war, die Theologen das ganze Mittelalter hindurch und noch über das Zeitalter der Reformation hinaus, dennoch fortfuhren, sich, so viel den Gebrauch des Wortes betrifft, zumeist an den biblischen zu halten. Durch die aristotelischen Scholastiker wurden zuerst die der Ethik des Aristoteles entlehnten Unterscheidungen in dem Begriffe der Gerechtigkeit eingeführt, welche längere Zeit hindurch auch von den protestantischen Dogmatikern beibehalten und noch mit anderen (z. B. von gesetzgebender und richtender Gerechtigkeit) vermehrt wurden. Doch fanden sich, mit der Entfernung von ihrer Quelle, Alterationen ihres Sinnes als nothwendige Folgen der Veräusserlichung ein, die in dem Begriffe dieses Attributes von dem Zeitpunct an vorgegangen war, da man sich die Aufgabe gestellt hatte, die Gerechtigkeit als eine besondere sittliche Eigenschaft von den andern Eigenschaften zu unterscheiden. Dieselbe Veräusserlichung zeigt sich unter Anderm auch darin, dass jetzt die Gerechtigkeit in den Definitionen der Dogmatiker von allen Naturbeziehungen entkleidet und ausschliesslich auf das Verhalten Gottes zu den vernünftigen Geschöpfen bezogen wird; ohne indess auch hier den wahren Kern jener Thätigkeit zu umfassen, welche von der Schrift als *δικαιοῦν* bezeichnet wird, obgleich doch noch Augustinus den Ausspruch gethan hatte, dass die Gerechtigkeit Gottes eben darin bestehe, durch ihre Mittheilung Gerechte zu machen (*de Sp. et Lit.* 11).

Wir nun werden nach dem Allen in dem auf seine ursprüngliche Schriftbedeutung zurückgeführten Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit den Punct erkennen, wo die Lehre von den göttlichen Attributen nach

Erschöpfung ihres eigenthümlichen Inhaltes von selbst in die theologischen Lehren von der Schöpfung ausmündet. Dürfen wir den Ausspruch des Dichters: „Gerechtigkeit heisst der kunstreiche Bau des Weltgewölbes, wo Alles Eines, Eines Alles hält, wo mit dem Einen Alles stürzt und fällt," dürfen wir ihn, so wenig er auch für sich selbst darauf Anspruch macht, als im ächten Sinne der Schrift und der wahren Schrifttheologie gesprochen ansehen: so folgt, dass zur wissenschaftlichen Ausführung dieses Begriffs, der sonach in Bezug auf das ethische Wesen der Gottheit, in welchem auch ihre metaphysischen und ethischen Eigenschaften enthalten sind, eine wahrhaft universelle Bedeutung in Anspruch nehmen wird (*δικαιοσύνη ὁλόκληρος*, Weish. 15, 3), nichts Geringeres gehört, als eine vollständige Erkenntniss der Art und Weise, wie diese Eigenschaft sich in dem Weltenbau, in der Weltordnung bethätigt. Es ist hier nicht blos, wie bei den übrigen Begriffen der Eigenschaftslehre, dass zum Behuf ihrer Bestätigung oder auch ihrer weitern Ausführung auf bestimmte Seiten oder Inhaltsmomente der Welterfahrung hingewiesen werden kann, auf welche die nachfolgenden Theile des Systemes der Glaubenslehre sich begründen. Es ist vielmehr der Totalzusammenhang dieses Inhaltes selbst, so wie er den Gegenstand systematischer Erkenntniss als solcher ausmacht, der uns den wahren Inhalt des göttlichen Attributes der Gerechtigkeit, so wie wir dessen Begriff hier im Allgemeinen gefasst haben, vor Augen bringen soll. Wir würden diesem Zusammenhange vorgreifen, ja wir würden ihn seinem ganzen Inhalte nach dem gegenwärtigen Abschnitte einverleiben müssen, wenn wir es unternehmen wollten, von dem Wesen der göttlichen Gerechtigkeit hier eine erschöpfende Darstellung zu geben. — Dass übrigens in diesem Begriffe, so gefasst, wie wir ihn gefasst haben, neben den Begriffen der Güte und der Heiligkeit, auch noch diejenigen ethischen Begriffe enthalten sind, welche die bisherige Dogmatik, auf ihrem Standpunct ausser Stande, sie mit dem Begriffe der Gerechtigkeit in der Weise, wie uns dies vergönnt ist, zu vereinigen, oft als besondere Attribute der Gottheit gefasst hat, wie vor allen der Begriff der Treue oder Wahrhaftigkeit (*πίστις*, אֱמֶת, — אֵל אֱמוּנָה Deuteron. 32, 4): dies wird ja wohl nicht eines näheren Erweises bedürfen.

FÜNFTER ABSCHNITT.

Die Materie als Grundlage der Weltschöpfung.

---

538. Durch das mit voller Klarheit von ihr gefasste, mit unerschütterlicher Beharrlichkeit festgehaltene Bewusstsein von dem Ursprunge der Welt aus dem selbstbewussten Schöpferwillen eines persönlichen Gottes hat bereits die Religion des Alten Testamentes sich auf unzweideutige Weise von allen heidnischen Religionen abgeschieden und ihnen gegenüber ihren Charakter als göttliche Offenbarung bethätigt. Ausdrücklich dieses Bewusstsein ist für sie zum Palladium des wahren Monotheismus geworden in den Perioden ihrer Entwickelung, wo die Reinheit ihres einheitlichen Gottesglaubens noch Gefahr lief, getrübt zu werden durch die Ausschliesslichkeit eines volksthümlichen, geschichtlich bedingten Cultus, welcher dennoch nicht jeden Zug nach fremden Götterdiensten aus den Gemüthern des Volkes hat verdrängen können. Von der Ursprünglichkeit, mit welcher, annoch fern von jeder schon dogmatisch ausgeprägten Lehrgestalt, die innere Wahrheit der Schöpfungsidee die auf den Gott, von dem sie ihr Heil erharrten, gerichteten Gemüther des israelitischen Volkes in der Zeit seiner Blüthe ergriffen hat, giebt in reicher und mächtiger Weise die heilige Lyrik dieses Volkes Zeugniss, welche eben dadurch auch für alle nachfolgende Zeiten ein nie versiegender Quell geworden ist, woraus der lebendige Glaube der Christenheit eine ewig frische, urkräftige Nahrung schöpft.

539. Festgewurzelt im volksthümlichen Glauben durch eine Reihe begeisterter Augenblicke, deren erhabene Schauungen immer aufs Neue wieder in jener Poesie ihr Organ gefunden haben, welches

sie in angemessene Worte fasste und so immer inniger diesem Glauben einverleibte, hat, nicht ohne göttliche Fügung, der Gedanke der Weltschöpfung sich in jene denkwürdige Urkunde ergossen, welche in den heiligen Schriften des israelitischen Volkes die fortlaufende Erzählung eröffnet von den Geschichten dieses Volkes und von seiner wunderbaren Führung durch den Gott, der frühzeitig mit seinen Vätern einen Bund, bestimmt für ewige Dauer, geschlossen hatte. Die Bedeutung dieser Urkunde wird misverstanden, wenn man ihrem Buchstaben eine Geltung beimisst, auf welche sie so wenig, wie andere Offenbarungsurkunden, Anspruch macht. Aber auch unabhängig von beengender Buchstäblichkeit bleiben ihre Worte für die christliche Glaubenswissenschaft ein Text, dessen Auslegung mittelst der zu diesem Behufe ihr zu Gebote stehenden Werkzeuge philosophischer, physikalischer und historischer Wissenschaft dieselbe auch fernerhin, wie bisher, als ihre Aufgabe betrachten wird.

Die Schöpfungsgeschichte des ersten Capitels der Genesis ist zwar nicht blos ihrem Inhalt nach, der vielleicht schon Jahrhunderte vor ihrer Aufzeichnung als Volkssage von Mund zu Munde ging, sondern auch ihrer wörtlichen Aufzeichnung nach, den bewährtesten Ergebnissen der Kritik zufolge, älter, als alle oder die meisten der im A. T. so häufigen lyrischen Ergüsse, in denen der Schöpfung Himmels und der Erde und der Wesen, die sie erfüllen, in der Weise einer lebendigen, begeisterten Anschauung gedacht wird. Demungeachtet behalten die Worte eines Kritikers, welcher selbst von dem Werth und dem vergleichungsweise hohen Alter jener Urkunde vollständig überzeugt ist, über einen der frühesten und herrlichsten dieser Ergüsse ihre volle Geltung, und eine noch allgemeinere, als sie für sich in Anspruch nehmen: „Es liege eben darin ein Vorzug jener, dass man hier keine Erzählung und Ueberlieferung über die geistige Wahrheit, sondern ihr Sprudeln aus der ersten Quelle sieht" (Ewald über Ps. 8). Jedenfalls darf jene Erzählung, wenn sie ihre Bedeutung als Offenbarungsurkunde behaupten will, nicht vereinzelt betrachtet werden, sondern als ein Erzeugniss derselben dichterisch-religiösen Anschauung, welche in nicht minder gediegener und urkräftiger Weise sich so hundertfach im A. T., besonders in den Psalmen und im Buche Hiob ausspricht. Allerdings enthält kein auf uns gekommenes Denkmal dieser Poesie die wirklich erste Entstehung des Bewusstseins von der Weltschöpfung, und die Poesie überhaupt dürfte wohl auch nicht, wenigstens nicht in einer irgendwie schon künstlerisch ausgebildeten Gestalt, in das Gebiet dieser ersten Entstehung hinaufgereicht haben. Aber die Art und Weise, wie durch mehrere Jahrhunderte der poetischen Literatur des israelitischen Volkes dieses Bewusstsein sich mit immer neuer Ursprünglichkeit in einer fortströmenden Fülle lebensfrischer Anschauung erzeugt:

sie bietet uns reichlichen Ersatz für das, was keine Literaturquelle gewähren kann. Denjenigen, denen in unsern Tagen durch die Irrgänge der philosophischen Reflexion die Fähigkeit abhanden gekommen ist, die Welt in der Gesammtheit der Formen, durch die ihr aussergöttliches Dasein bedingt wird, als durch die Willensthat eines Wesens, das nicht selbst zur Welt gehört, in bestimmter Zeit entstanden zu denken, kann nicht genug die Versenkung empfohlen werden in diese genialen Effulgurationen eines Volksgeistes, der, ohne eigentliche Speculation, auf dem Gebiete religiösen Schauens diese grosse Befreiungsthat des Geistes durch eine innere Seelenarbeit vollzogen hat, welche sich in dem Gemüthe jedes Einzelnen, der vollständig sich ihrer Früchte erfreuen will, wiederholen muss.

Dass übrigens die Worte der Urkunde nicht überall eine buchstäbliche Auslegung zulassen: das ist eine, hier minder hartnäckig, als anderwärts, selbst von strenggläubigen Auslegern bestrittene Wahrheit. Von Alters her war hier für die sogenannte allegorische Auslegung einer ihrer hauptsächlichsten Tummelplätze. Auch die angesehensten Kirchenlehrer fielen unvermerkt in sie zurück, selbst wenn sie ausdrücklich sich ihrer zu enthalten oder wohl gar sie zu bekämpfen willens waren. Dies ist nach Augustinus, dessen Bücher *de Genesi ad literam* nicht minder reich an Allegorien sind, als seine übrigen Werke, hie und da auch Luthern begegnet, der doch nicht leicht irgendwo sonst so eifrig, als gerade in seiner Auslegung der Genesis, gegen diese Deutungsweise zu Felde zieht. Unter uns wird nicht leicht Jemand auch nur an die Möglichkeit einer absichtlichen Allegorie noch glauben. Aber dennoch wird in manchen Puncten die Auslegung, wenn sie vom ächten Geist einer religiösen Speculation beseelt ist, eine verwandte Richtung einschlagen müssen, mehr, als es selbst ein Herder, obwohl der allegorischen Anschauungsweise sonst nicht abhold, zulassen wollte. Es ist uns nämlich hier die Aufgabe gestellt, den in den Worten der Urkunde selbst nicht überall klar zu Tage liegenden Zusammenhang zum Bewusstsein zu bringen, welcher, ihren Urhebern nur halb bewusst, jene Anschauungen hervorgerufen hat, durch die wir allerdings die Wahrheit nur wie durch einen Schleier erblicken.

540. Die hier bezeichnete Aufgabe schliesst sich für die wissenschaftliche Glaubenslehre zunächst an die Entwickelung des vorweltlichen Gottesbegriffs. Doch fällt nur ein Theil ihrer Lösung noch in das unmittelbare Bereich dieser Entwickelung. Obgleich nämlich ihrem Begriff und Wesen nach eine selbstbewusste, freie Willensthat des lebendigen und persönlichen Gottes, ist die Weltschöpfung doch nur in ihrem ersten Anfange ganz und ausschliessend dies. Auf jeder Stufe ihres Fortgangs gewinnen die Ergebnisse der vorangehenden Schöpfungsthaten einen nothwendigen Antheil an dem

Creationswerke, welcher die Betrachtung desselben unter die Gesichtspuncte fallen lässt, die nach der methodischen Anordnung unserer Wissenschaft für die Abtrennung ihres zweiten Theils von dem ersten die bestimmenden sind. Wir werden daher im gegenwärtigen Zusammenhange nur von dem Begriffe handeln, welchen die bisherige Theologie der Kirche mit dem Namen einer e r s t e n Schöpfung bezeichnet, die Entwickelung des Begriffs der z w e i t e n Schöpfung aber werden wir dem zweiten Theile der Glaubenslehre vorbehalten.

Im apostolischen und nicänischen Symbolum bilden bekanntlich die Worte: Schöpfer Himmels und der Erde, noch einen Bestandtheil des ersten Glaubensartikels. Die Gliederung der drei Haupttheile unserer Wissenschaft (§. 296) folgt im Allgemeinen dem Typus jener articulirten Bekenntnisse, und so wäre denn hiemit die Aufnahme des gegenwärtigen Abschnitts in den ersten Theil auch nach dieser Seite gerechtfertigt. Doch kann es scheinen, als fordere der Anschluss an jene Vorbilder noch ein Mehreres, nämlich die Aufnahme der gesammten Schöpfungslehre in diesen Theil. In der bisherigen Dogmatik finden wir zwar die Begriffe von *creatio prima* und *secunda* unterschieden, genau in der Weise, dass unter der „ersten Schöpfung,“ (welche Duns Scotus allein im eigentlichen Wortsinn Schöpfung genannt wissen wollte; — nach den protestantischen Dogmatikern בָּרָא im Gegensatze von עָשָׂה, was sich aber exegetisch nicht durchführen lässt), eben das verstanden wird, was wir hier dem ersten Theile unseres Systemes einverleiben, unter der „zweiten“ das, was wir dem zweiten vorbehalten. In der Ausführung der Schöpfungstheorie jedoch bleiben dort beide vereinigt; das „Hexaëmeron,“ die Lehre von dem Werke der sechs Tage, schliesst sich in den dogmatischen Systemen unmittelbar an die Lehre von der Schöpfung der körperlichen Materie, und giebt sich wohl auch ausdrücklich für eine Ausführung jener Worte des ersten Glaubensartikels. Dies stellt sich für uns anders, aus Gründen, die aus unserer Darstellung selbst hervorgehen werden. Auch wir würden es in der Ordnung finden, die gesammte Creationslehre, bis zur Schöpfung des Menschen herab, als eine Ausführung der Schlussworte des ersten Glaubensartikels, in ununterbrochener Verbindung mit dem Begriffe der creatürlichen Materie, dieses Objectes der ersten Schöpfung, vorzutragen, wenn wir in die Voraussetzung der bisherigen Creationstheorie einstimmen könnten, dass die zweite Schöpfung in demselben Sinne, wie die erste, auf die alleinige Ursache des göttlichen Schöpferwillens zurückzuführen sei, und dass die Mitwirkung creatürlicher Spontaneität an den Ergebnissen der innerweltlichen Processe erst nach der Schöpfung des menschlichen Geschlechts beginne. Denn nur was von dem Inhalte der Glaubenslehre jenseit dieser Grenze fällt, gehört nicht mehr zum ersten Glaubensartikel: diese Unterscheidung hat man von jeher allenthalben gelten lassen, wo man

der Gliederung des Bekenntnisses irgendwie einen Einfluss auf die Gliederung des dogmatischen Systems gestattete. Und so dürfen wir denn erwarten, dass man die Anerkennung strenger Folgerichtigkeit auch unserer Anordnung nicht versagen wird, wenn wir die Grenzscheide zwischen dem ersten und dem zweiten Theile an die Stelle setzen, wo nach den Ergebnissen unserer Untersuchung die schöpferische Thätigkeit Gottes aufhört, zwar nicht eine freie und selbstbewusste, wohl aber eine ungemischte und reine zu sein, ohne die vorausgesetzte Mitwirkung einer creatürlichen Potenz. Solche Stelle ist nun eben die, welche durch die altdogmatische Unterscheidung von *creatio prima* und *secunda* bezeichnet wird; ein Gegensatz, welcher eben damit erst in seine wahre Bedeutung eintritt, da er bisher nur als ein leerer Formalismus erscheinen konnte.

541 Wie man auch die Worte: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" deuten möge, ob als vorläufige allgemeine Bezeichnung der sodann in ihren einzelnen Momenten näher zu betrachtenden Schöpfungsthat, oder als Ausdruck für ein eigenthümliches, von den nachfolgenden unterschiedenes Moment dieser That (vergl. §. 556): in beiden Fällen wird durch das Nachfolgende ausser Zweifel gestellt, dass der Verfasser der Urkunde das Ergebniss des ersten Schöpfungsactes als ein vergleichungsweise formloses, als eine dunkle und wüste und zugleich flüssige Materie vorgestellt wissen will, über deren unstätt einherfluthenden Wogen ein nach Gestaltung drängender Geist brütend schwebt. Es trifft diese Anschauung zusammen mit der in den Kosmogonien der heidnischen Religionen so oft uns begegnenden Vorstellung des uranfänglichen Chaos, aus dem alle Dinge geboren sind; und die christliche Glaubenslehre hat von ihr, auf Vorgang der jüdisch-alexandrinischen, Veranlassung genommen, sich des von den Philosophen des Alterthums in verschiedenartigem Sinne aufgestellten Begriffs der Materie (ὕλη) in dem Sinne zu bemächtigen, um dadurch nicht zwar einen von dem persönlichen Weltschöpfer unabhängigen Weltanfang, wohl aber ein zuerst von Gott Geschaffenes, die stoffliche Grundlage und Voraussetzung der nachfolgenden Schöpfung, auszudrücken.

Der philosophische Begriff des Stoffes oder der Materie hat seinen geschichtlichen Ursprung in der Philosophie des Platon; wiewohl er dort noch nicht unter dem seit Aristoteles dafür gebräuchlichen Namen (ὕλη) vorkommt. Die schon im Alterthum verbreitete Meinung von einem schroffen Dualismus dieses Philosophen, welcher den Stoff, woraus die Welt gebildet werden sollte, dem Weltbildner (δημιουργός) und der dem Weltbildner als Urbild seiner schöpferischen Thätigkeit

vorliegenden Ideenwelt als ein von Beiden Unabhängiges gegenübergestellt haben soll, ist durch die Darstellung des Dialogen Timäus veranlasst. Es kann jedoch diese Darstellung nicht als ein aus dem ureigenen Sinne des Platon und aus seinem streng speculativen Standpunct gesprochenes letztes Wort betrachtet werden. Es leidet vielmehr keinen Zweifel, dass in der esoterischen Entwickelung der Ideenlehre, zu welcher der Timäus eben so, wie nach der ausdrücklichen Erklärung ihres Verfassers (im Phädrus) alle seine anderen Schriftwerke, nur eine exoterische Stellung einnimmt, dem Begriffe des „Nichtseienden“ (*μὴ ὄν*), oder des „Gross und Klein“ (*μέγα καὶ μικρόν* — dies Beides die authentischen Ausdrücke für den platonischen Stoffbegriff —) eine immanente, und sogar eine principielle Stellung in der Ideenwelt selbst angewiesen war. Wie dann weiter das Heraustreten des stofflichen Princips aus dem Universum der Ideen, diese nothwendige Voraussetzung einer ausseridealen, dem zeitlichen Wechsel, dem Entstehen und Vergehen anheimfallenden Wirklichkeit erklärt ward: darüber freilich entbehren wir der bestimmteren Aufschlüsse. — Durch seine Verwerfung der platonischen Ideenlehre ist Aristoteles der Urheber des Philosophems geworden, welches dem „ersten Beweger“ als zweites, von ihm in der Wurzel unterschiedenes Princip des Weltdaseins die „Hyle“ gegenüberstellt. Dieselbe gilt in der Philosophie dieses Denkers dem Begriffe der reinen Dynamis gleich, und bildet eben als solche den Gegensatz zum Begriffe der reinen Entelechie und Energie, dessen wir schon mehrfach als des metaphysischen Ausdrucks, in welchen Aristoteles seinen Gottesbegriff gefasst hat, zu gedenken Veranlassung hatten. Als reine Dynamis nun ist auch bei Aristoteles die Hyle an und für sich noch kein räumliches, raumerfüllendes Dasein; das räumliche Dasein entsteht erst dadurch, dass zu ihr ein Princip der Form (*εἶδος*, *μορφή*) hinzutritt, welches als solches von der Natur der Entelechie und nicht der Dynamis ist. Solches Princip muss Aristoteles nun ohne Zweifel durch das *πρῶτον κινοῦν* zur *ὕλη* hinzugebracht werden lassen; es ergiebt sich ihm daher, wider seinen Willen, eine Wiederannäherung an die platonische Ideenlehre, welche in den späteren Philosophenschulen des Alterthums die Verschmelzung beider Systeme herbeigeführt und eine gemeinsame Benutzung beider für das Christenthum ermöglicht hat. — Mehr, als Aristoteles, scheinen die Stoiker die Materie schon für sich in körperlicher Form vorgestellt zu haben; doch war bei ihnen so wenig, wie bei ihren philosophischen Vorgängern, der Gegensatz so äusserlich dualistisch gemeint, wie er meist von den Neueren vorgestellt wird. Die Gestalt, in welcher der jüdische Alexandrinismus den Begriff der Materie von der hellenischen Philosophie überkommen hatte, ist in der Hauptsache die Stoische, und diese lag denn auch der frühesten christlichen Philosophie zur Aufnahme am nächsten; näher, als jene subtileren Speculationen, mit denen später der Neoplatonismus die Untersuchung dieses Begriffs an der Stelle wiederaufnahm, wo Platon

und Aristoteles sie gelassen hatten. Es leidet freilich keinen Zweifel, dass bei Philon und vielfach auch bei den ältesten christlichen Theologen, bevor das Dogma von der *creatio ex nihilo* seine feste Gestalt erhalten hatte, der Gebrauch, den sie von dem Begriffe der Materie machen, nicht ganz mit dem streng biblischen Begriffe von der *καταβολὴ κόσμου* im Einklange zu stehen scheint. Doch verliert der Gegensatz zu diesem viel von seiner Schroffheit, sobald man einerseits den wahren, wie so eben bemerkt, keineswegs schroffen Charakter jenes philosophischen Dualismus der hellenischen Philosophie überhaupt, anderseits den Gehalt der alttestamentlichen Anschauung in Erwägung zieht, dem, wie im Obigen gezeigt, ein Element räumlicher Erscheinung und Gestaltung auch in dem vorweltlichen Gotte keineswegs so fremd ist, wie man gewöhnlich meint.

542. Der Begriff creatürlicher Materie, in der hier angegebenen Weise aus göttlicher Offenbarung einerseits, aus philosophischer Speculation anderseits in die christliche Glaubenslehre vorläufig hereingenommen, bezeichnet für dieselbe das Problem, mit dessen Lösung ihr erster Theil sich abschliesst. Der allgemeine Inhalt dieses Problemes ist nämlich die Selbstständigkeit, welche, gegenüber den selbstlosen Gebilden, die in dem rastlosen Flusse des Zeugungsprocesses der innergöttlichen Natur in ewigem Wechsel auf- und niedersteigen, gegenüber selbst jener lichten Geisterschaar, in welcher die Form der creatürlichen Persönlichkeit vorgebildet ist (§. 517 f.), den Erzeugnissen der schöpferischen Willensthätigkeit eben durch Kraft des freien göttlichen Willens verliehen wird. Wir bezeichnen die Materie vorläufig als das allgemeine Wesen oder Subject dieser Selbstständigkeit; als die Möglichkeit eines selbstständigen Daseins ausser Gott, so wie dieselbe, nicht als reine Möglichkeit, sondern als ein wirkliches, existirendes Ding, dessen Bedeutung aber einzig und allein in der dadurch bedingten Möglichkeit anderer Dinge liegt, durch Gottes freie Willensthätigkeit schöpferisch hervorgerufen wird.

Vom Begriffe der Natur in Gott, den wir oben in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit entwickelt haben, ist zum Begriffe der Natur ausser Gott wissenschaftlich nur Ein möglicher Schritt. Aber dieser Schritt, den wir eben hier zu thun im Begriffe sind, enthält auch unmittelbar die Erklärung dessen, was noch von keinem andern Standpunct hat erklärt werden können, nämlich eben des Begriffs jener Aeusserlichkeit oder Selbstständigkeit des Weltdaseins, welche dem bisherigen naturlosen Theismus so sehr nur ein leeres Wort blieb, dass ihm gegenüber vor einer gründlicheren, speculativen

Einsicht der Pantheismus nothwendig Recht behalten musste. „Wir sollen allhier unsere Augen des Verstandes weit aufthun, auf dass wir wissen, zwischen Gott und der Natur zu unterscheiden, und nicht nur sagen: Gott will, Gott schuf!“ (Jak. Böhme).

543. In der Idee des Absoluten, dem ewigen und unendlichen Objecte der göttlichen Vernunft (§. 326 ff.), liegt nämlich die Möglichkeit selbstständigen Daseins, gleichartig dem Urdasein des lebendigen und persönlichen Gottes, und nur in Kraft solcher Gleichartigkeit, das heisst in Kraft des Begriffes der Persönlichkeit, selbstständig, ins Unendliche. Sie liegt darin; doch nicht, wie die Möglichkeit dieses Gottes, als eine solche, deren Verwirklichung unmittelbar auf sie selbst, die reine Möglichkeit, die Idee des Absoluten als solche, gestellt, und von keiner anderweiten Bedingung abhängig wäre. Vielmehr, weil die Idee an und für sich, das Absolute der reinen Vernunft, unmittelbar nur die Möglichkeit des lebendigen Gottes, oder weil sie dieser Gott selbst, doch nicht als lebendiger und persönlicher, sondern eben nur als die Möglichkeit seines lebendigen und persönlichen Daseins ist (§. 328): so folgt, dass jede andere Möglichkeit, welche sonst in der absoluten Idee enthalten ist, nur durch Vermittelung des Urwirklichen, welches unmittelbar sich durch sich selbst verwirklicht, das heisst (§. 467 ff.) nur durch den freien Willen des lebendigen und persönlichen Gottes, verwirklicht werden kann.

Der Beweis für das Dasein Gottes, mit welchem wir die systematische Theologie eröffnet haben, hat gezeigt, dass es ursprünglich oder von vorn herein nur Eine Möglichkeit giebt: Gott. Doch ward schon dort darauf hingedeutet, dass diese Möglichkeit noch andere Möglichkeiten in sich schliesst; nur dass diese Möglichkeiten, da sie nicht, wie jene erste, dem Begriffe der *Causa sui* entsprechen, nicht durch sich selbst, sondern nur durch Vermittelung jener, die zu diesem Behufe als vor ihnen sich verwirklichend gedacht werden muss, verwirklicht werden können. An diese Grundvoraussetzung der gesammten Theologie muss eine Creationstheorie sich erinnern, welche dem Widerspruch des kirchlichen Gottesbegriffs, der in Gott keinen Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit anerkennt, und nichtsdestoweniger ihn als Macht, d. h. eben als Möglichkeit von Etwas, das nicht er selbst ist, anzuerkennen keinen Anstand nimmt, entgehen, und dabei doch den Begriff einer freien Weltschöpfung durch den selbstbewussten und persönlichen Gotteswillen festhalten will. Der strenge Erweis dieser Voraussetzung gehört in die Metaphysik. Was, in Ermangelung eines Systemes der Metaphysik, welches allen den

Forderungen genügte, die an solchen Erweis gestellt werden müssen, die theologische Betrachtung als einstweiligen Ersatz einer solchen Leistung zu bieten vermag, das ist in den vorangehenden Abschnitten unserer Darstellung zu geben versucht worden.

544. Solche Möglichkeit nun, die Möglichkeit einer aus der unendlichen Daseinsfülle der innergöttlichen Natur geschöpften, zur lebendigen selbstbewussten Theilnahme an göttlicher Herrlichkeit und Weisheit, an göttlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit berufenen Welt persönlicher Geister, hat der freie Wille der Gottheit, in der Vollkraft seiner Liebe, dieses einigen Urquells aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten (§. 481), schöpferisch zu verwirklichen den Entschluss gefasst. Er hat, zum Behufe solcher Schöpfung, sich den Bedingungen unterworfen, an welche, auch dies nicht erst durch ihn selbst, den Willen, sondern schon durch die Idee des Absoluten als solche, durch die unbedingte Vernunftnothwendigkeit dieser Idee, die Möglichkeit solcher Verwirklichung geknüpft ist. Damit nun hat er sowohl seine eigene Thätigkeit, als auch, mit ihr in unzertrennlicher Verbindung, die Thätigkeit der zeugenden Kräfte des göttlichen Gemüthes, in eine Schranke eingeschlossen, welche die Wirksamkeit der beiderseitigen Kräfte ins Unermessliche steigert, indem sie sie zu sich selbst in einen Gegensatz bringt, der ihrem unmittelbaren Wesen fremd ist.

Wie von einer schöpferischen Thätigkeit Gottes überhaupt nur dann die Rede sein kann, wenn man zugiebt, dass durch das eigene Dasein Gottes noch nicht das ganze Bereich jener Daseinsmöglichkeit erschöpft ist, welches wir mit dem eigenen reinen Wesen Gottes als identisch erkannt haben: so erhellt, dass wir eben diese so zu sagen überschüssige Möglichkeit in einem ausdrücklichen, gegenständlichen Verhältnisse zum selbstbewussten Liebewillen der Gottheit zu denken haben. Nur sie konnte dem Schöpfer ein Grund werden, dass er, nach dem Worte des Dichters, „Mangel fühlte;“ nur sie in ihm zu jener *exigentia existentiae* sich gestalten, welche Leibnitz (in einigen früher ungedruckten Abhandlungen der Erdmannschen Ausgabe) als eine zur Erklärung des eigenen Daseins der Gottheit unentbehrliche Eigenschaft seiner reinen *essentia* fassen lehrte; ein Begriff, in welchem Oetinger, sonst Leibnitzens Gegner, wohl die *abundantia libertatis*, die er der Gottheit zuschreibt, wiedererkannt haben würde. Scheint ja doch selbst den voraugustinischen Dogmatikern die Vorstellung dieses über das persönlich abgeschlossene Dasein übergreifenden Liebewillens vorgeschwebt zu haben, wenn sie in die so zufällig (aus Joh. 15, 26) entstandene Formel von dem Ausgange des heiligen Geistes eine prägnante Bedeutung hineinlegten. Sie haben damit jenen expansiven Grundzug des Charakters der Gottheit ausgedrückt, welcher in dem dritten Gliede der Drei-

einigkeit, d. h. in dem Willen als solchem, seinen Sitz hat; nicht unmittelbar durch den Begriff des Willens, — dieser ist vielmehr, wie wir bald näher darauf zu sprechen kommen werden, wesentlich contractiver, centripetaler Natur, — wohl aber vermöge seiner freien Entschliessung. Dass dieses schöpferische Expansionsstreben, dieser überströmende Liebesdrang zur Mittheilung der eigenen Daseinsfülle an Wesen, die erst werden sollten, nicht als ein Bedürfen auf Seiten der Gottheit gefasst werden dürfe, und dass Angelus Silesius ob seiner allerdings gewagten Aussprüche über solches göttliche Bedürfen getadelt werden müsse: diese nicht eben aus überkühnem Glaubensmuth erwachsene Bedenklichkeit mancher Neueren kann man der Furcht vor dem Pantheismus und der Unklarkeit in der theologischen Ausprägung des Freiheitsbegriffs zu Gute halten. — Beantwortet aber ist, wie wir nicht erst besonders daran zu erinnern brauchen, für uns von vorn herein, durch Anknüpfung an die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, die Frage nach dem Zweck der Weltschöpfung, welche die Dogmatiker so vielfach beschäftigt hat. Die richtige Antwort war, da sie so unmittelbar in den Grundthatsachen des christlichen Glaubens enthalten ist, eigentlich nie zu verfehlen. Doch möge unter den verschiedenen Ausdrücken, deren sich die Dogmatiker zu bedienen pflegen, eines besonders bei ihnen beliebten noch gedacht werden; nämlich dass die Schöpfung bestimmt sei, der Verherrlichung Gottes zu dienen. Wird dieser Ausdruck auf seinen biblischen Grund zurückgeführt, — und dass er einen solchen hat, ist ihm nicht abzusprechen, wenn auch die einzelnen Stellen, die man etwa dafür anzuführen pflegt, nicht allzu viel beweisen, — so kann damit nur die Erzeugung oder Steigerung jenes wesentlich ästhetischen Attributes gemeint sein, welches wir oben (§. 514 ff.) mit dem Namen göttlicher Herrlichkeit bezeichnet haben. Und da nun hat es allerdings seine Richtigkeit, sowohl dass die Existenz dieses Attributes im Allgemeinen, eben so wie die der übrigen, organisch an der Voraussetzung des göttlichen Liebewillens hängt, und, zugleich mit diesen allen, einen Inhalt dieses Willens bildet, als auch, dass durch die schöpferischen Thaten dieses Willens die göttliche Herrlichkeit gesteigert wird, gesteigert ins Unendliche auch trotz der Störungen, welche ihr eben diese Thaten bringen, insofern durch sie der ursprüngliche reine Einklang der innergöttlichen Natur zerrissen wird; ähnlich, wie in der Musik durch die Kunst des Contrapunctes die Dissonanzen zur Steigerung derselben Harmonie verwandt werden, welche durch sie gestört worden ist und immer neu gestört wird. Dennoch würde der Begriff der Verherrlichung als letzter Schöpfungszweck von einer Einseitigkeit nicht frei zu sprechen sein, welche sogar in eine Verleugnung des richtig verstandenen Liebewillens umzuschlagen drohte, wenn der Begriff der Herrlichkeit hier nur als das Moment ästhetischer Selbstobjectivirung oder Selbstoffenbarung des göttlichen Gemüthes in Betracht kommen sollte. Es liegt aber, wie seine obige Entwickelung gezeigt hat, wesentlich auch dies darin, dass er das Mo-

ment ist, wodurch die innergöttliche Natur sich den Geschöpfen aufschliesst und sie der göttlichen Seligkeit und Weisheit theilhaftig macht. Dies, meine ich, hat bei der dogmatischen Stellung des Begriffs der Verherrlichung wenigstens dunkel vorgeschwebt, und so betrachtet würde dieser Begriff dem Begriffe der Beseligung persönlicher Geschöpfe gleichgelten, der in der That mit vollem Recht als oberster Weltzweck gefasst werden kann.

545. Wie Gott der absolute Geist, der er ist, nur ist als *Causa sui*, d. h. (§. 435 ff.) nur durch den inwohnenden Process der Gebärung seiner selbst und des Ausgangs von sich selbst: so ist auch eine Schöpfung selbstständiger, ebenbildlicher Geister nur möglich mittelst eines entsprechenden Processes. Wie jener trinitarische von der absoluten Möglichkeit, welche in der Gottheit des Vaters verborgen liegt (§. 418 ff.): so wird auf entsprechende Weise solcher Creationsprocess von jener Möglichkeit einer Schöpfung anheben müssen, die von vorn herein in jener allgemeinen Möglichkeit, in der Idee des Absoluten oder der ewigen Wahrheit, enthalten ist (§. 543). Da jedoch sie, diese Möglichkeit des Creatürlichen, wie alle Möglichkeit, in dem reinen Ich, in dem einfachen Wesen des Vatergottes, welcher in sofern den Namen der Macht, der Allmacht trägt (§. 420), aufgehoben ist, und aus demselben nur durch einen Entschluss des freien göttlichen Willens herausgestellt werden kann (§. 543): so folgt, dass mit der Wirklichkeit des Creatürlichen zugleich auch seine Möglichkeit als ein Inhalt oder Gegenstand, und zwar als der nothwendig erste, allen anderen vorangehende und sie bedingende Gegenstand des göttlichen Schöpferwillens zu betrachten ist.

Dass Gott Schöpfer nicht allein der Wirklichkeit, sondern auch der Möglichkeit der creatürlichen Dinge sei: dieser Satz ist durch Einfluss der aristotelischen Metaphysik zu einem Axiome der christlichen Theologie geworden, welches freilich dadurch einen schiefen Sinn erhalten hat, dass nach Aristoteles alle Möglichkeit überhaupt nur ein Zweites, Abgeleitetes, der Urwirklichkeit Nachfolgendes ist. Von dieser Schiefheit befreit, und nicht auf die absolute Möglichkeit des Daseins überhaupt, sondern auf die relative Möglichkeit nur des creatürlichen Daseins bezogen, hat der Satz seine Richtigkeit, und unser gegenwärtiger Abschnitt ist seiner Ausführung gewidmet. Ich habe ihn in einer meiner älteren Schriften (Idee der Gottheit S. 295) in der näher motivirten Weise ausgesprochen: dass die Schöpferthätigkeit Gottes als zureichender Grund nur der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit die Geschöpfe zu betrachten sei. Wie wenig ich die Mängel der dort versuchten Ausführung verkenne: den Satz selbst glaube ich in seiner wörtlichen Fassung auch jetzt vertreten zu können,

namentlich gegen solche Gegner, die, wie J. Müller (Lehre von der Sünde, II, S. 209) mir im Grunde die Sache zugeben, und nur an dem Ausdruck Anstoss nehmen. Wenn nämlich Müller die Beschaffenheit der Welt, wie sie ist, nicht ohne die Annahme ausserzeitlicher Urthaten der persönlichen Creaturen zu erklären weiss: was thut er damit anders, als, bei Erklärung der Weltwirklichkeit zur freien Schöpferthätigkeit Gottes noch einen zweiten Grund hinzunehmen, und damit stillschweigend den ersten als für sich nicht zureichend anerkennen? — Der Anstoss scheint für Müller und Andere darin gelegen zu haben, dass meine dortige Darstellung das Ergebniss des ersten Schöpfungsactes nur abstract als Weltmöglichkeit bezeichnete, ohne zu dem Nachweis fortzugehen, wie solche Möglichkeit doch schon ein wirkliches Ding ist, eine äussere Realität im Raume und in der Zeit; obgleich Letzteres selbst jene angeblich persönlichen Urgeschöpfe nach Müller nicht sein sollen. Auch mag man übersehen haben, dass es keineswegs meine Meinung war, als ob der Schöpfer, nachdem er die Möglichkeit zur Welt herausgestellt, die werdende Welt nun gänzlich sich selbst überlassen habe. — Den ersten Anstoss hoffe ich durch die nachfolgende Darstellung zu beseitigen; den andern aber, so wie auch den Einwand, dass an die Stelle des Schöpfungsbegriffs für mich als Existenzgrund der Welt der Begriff des „Abfalls" trete, darf ich schon nach jener älteren Darstellung für ein Misverständniss erklären. — Der Satz übrigens, dass alle natürlichen Dinge zwar aus der Materie, keines aber durch Zwang oder nach äusserer Nothwendigkeit entstehe, findet sich ausdrücklich auch bei Luther, als 33. Thesis seiner Heidelberger Disputation vom J. 1518 (WW. XVII, S. 147. L. A.).

546. Dies also und nichts Anderes ist es, was die kirchliche Glaubenslehre, anknüpfend, wie oben bemerkt, an die Vorstellung der mosaischen Schöpfungsurkunde, durch den von ihr zu diesem Behufe der Philosophie des Alterthums entlehnten Begriff der Materie hat ausdrücken wollen. Nur ein anderes Wort für diesen Begriff war es ursprünglich, wenn es daneben hiess, dass Gott die Dinge dieser Welt aus Nichts erschaffen habe. Doch hat die Kirchenlehre, geschreckt wie sie es war durch die wilden Ausschweifungen theologischer Phantasie in der häretischen Gnosis, sich frühzeitig dieser Formel bedient, um durch sie den weiteren Fragen nach dem Wie der ersten Schöpfung, oder nach einem selbst stofflich zu nennenden Grunde der geschaffenen Dinge in der eigenen Natur des Schöpfers, auszuweichen. Diese Fragen, nur unterdrückt, aber nicht beschwichtigt durch jene Antwort, sind seitdem immer aufs Neue wieder in kirchlicher und ausserkirchlicher Wissenschaft aufgetaucht, den Grundvoraussetzungen des christlichen Theismus so lange in mehr oder

minder bedenklicher Weise Gefahr drohend, bis endlich eine befriedigende Antwort auf sie gefunden sein wird.

Der Ausdruck, dass Gott *ἐξ οὐκ ὄντων* die Welt geschaffen habe, kommt bekanntlich zuerst 2 Makk. 7, 28 vor, aber es ist, der Bedeutung zufolge, die er und ihm ähnliche in hellenischer Philosophie hatten, kein Grund, anzunehmen, dass er dort etwas Anderes bedeuten solle, als das *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* Weish. 11, 17. Auch im Munde der früheren Kirchenlehrer hat diese Formel noch nicht die exclusive Bedeutung, welche ihr später beigelegt worden ist, indem man ausdrücklich davor warnte, aus dem *nihil negativum*, aus welchem Gott den Weltstoff, das *nihil privativum* erschaffen habe, nicht etwa eine Materie vor der Materie herauszudeuten. Man vergleiche hierüber die gleich nachher anzuführenden, bei der so durchaus antignostischen Sinnesweise dieses Kirchenlehrers besonders denkwürdigen Andeutungen des Tertullian gegen Hermogenes, welche den Begriff der *creatio ex nihilo* ausdrücklich an den Sinn jener prägnanten neutestamentlichen Stellen, Röm. 1, 20. 4, 17. Hebr. 11, 3 u. s. w. anknüpfen. Wie viel Aufforderung, solchen Gedanken eine weitere Folge zu geben, lag theils in diesen Stellen und den verwandten alttestamentlichen, von denen Tertullian dort einen so sinnigen Gebrauch macht, theils in den bestimmten Aussagen, welche als das *ἐξ οὗ* der Weltschöpfung die Gottheit des Vaters bezeichnen! (1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36). Dennoch hat die nachfolgende Kirchenlehre sich jener Formel nur bedient, um alle tiefergehenden Fragen über den Ursprung der creatürlichen Materie niederzuschlagen, welche man, hätte man ihren Sinn richtig verstanden, vielmehr in sie hingelegt gefunden haben würde. — Der Begriff der Materie und sein Gegensatz zum Begriffe der Form ist zum Gegenstand tiefer und gründlich eingehender Erörterungen gemacht worden namentlich in der Philosophie des Mittelalters, der christlichen nicht minder wie schon vor ihr der arabischen. Aber je enger man sich dabei an die Metaphysik des Aristoteles anschloss, desto weniger wollten die Ergebnisse dieser Untersuchung zu der Voraussetzung seines Ursprungs aus einer göttlichen Schöpferthat passen; desto mehr schienen sie wenigstens zu der Annahme einer Materie vor der Materie, eines idealen Grundes der Materie in der Gottheit hinzudrängen (vergl. über Albert den Grossen: Ritter, VII, S. 215; über Duns Scotus ebendas. S. 433). Dennoch ist es, aus Scheu vor dem Medusenhaupt jener kirchlichen Formel, auch damals nicht zu der Fragestellung gekommen, welche hier allein Licht verschaffen kann, und eben so wenig dazu, dass die Intuitionen der theosophischen Mystik, welche sich um die Formel nicht gekümmert haben, für die Kirchenlehre als solche hätten Frucht tragen können. Die materialistischen Voraussetzungen, auf welche die empiristische Richtung der neueren Jahrhunderte hingeführt hat, sind dieser Lehre eben dadurch so gefährlich geworden, dass sie ihnen keinen anderen, als nur einen so ganz inhaltlosen Schöpfungsbegriff entgegenzusetzen vermochte; einen Begriff, von dem allerdings die

Worte J. G. Fichte's gelten: „Wie Begriffe als Bestimmungen einer Intelligenz entweder in Materie sich verwandeln mögen, in dem ungeheuren Systeme einer Schöpfung aus Nichts, oder die schon vorhandene Materie modificiren mögen, in dem nicht viel vernünftigeren Systeme der blossen Bearbeitung einer selbstständigen ewigen Materie: darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen!"

547. In aller eigentlichen Schöpferthätigkeit müssen, gemäss der trinitarischen Gestaltung des Gottesbegriffs, zwei Factoren unterschieden werden: der göttliche Wille und die göttliche Natur. Beide stehen zu einander in dem Verhältnisse eines formgebenden und eines stoffgebenden Princips; doch nicht in der Weise, als ob das stoffliche Princip, die innergöttliche Natur, für sich selbst ein Formloses wäre und seine Form in jedem Sinne nur von dem Willen empfinge. Vielmehr, gerade das, was wir in Bezug auf die körperlichen Dinge der geschaffenen Welt eigentlich die Form nennen, ihre sichtbare Gestalt im Raume und überhaupt ihre sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften: gerade dies stammt aus der Naturkraft der göttlichen Imagination. Es ist dort nicht sowohl einem Stoffe verbunden, als vielmehr es bildet unmittelbar durch sich selbst den Stoff, welchen der Wille ergreift, um ihn durch die Form, die er ihm giebt, zum Stoffe der creatürlichen Welt umzubilden. Diese Form aber, die Form des Willens, ist für sich das ausdrückliche Gegentheil jener Form; sie ist, ihr gegenüber, die Formlosigkeit der geschaffenen Materie, welche von der Möglichkeit eines selbstständigen Daseins der Formen, die in der vorcreatürlichen Natur nur ein fliessendes, unselbstständiges Dasein haben, unzertrennlich ist.

Si necessaria est Deo materia ad opera mundi, habuit Deus materiam longe digniorem et idoneorem, non apud philosophos aestimandam, sed apud prophetas intelligendam, Sophiam suam scilicet; — ex hac fecit, faciendo per illam, et faciendo cum illa — Quis non hunc potius omnium fontem et originem materiarum commendet, materiam vero non sibi subditam, non statu diversam, non motu inquietam, non habitu informem, sed insitam, et propriam, et compositam, et decoram, quali Deus potuit eguisse, sui magis quam alieni egens? Denique ut necessariam sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semet ipso. So Tertullian in seiner Schrift gegen den Dualismus des Hermogenes (c. 18), an deren Schlusse wir unter Anderem noch die merkwürdigen Worte lesen: *Noli ita Deo adulari, ut velis illum solo visu et solo accessu tot ac tantas substantias tulisse, et non propriis viribus instituisse. Sic enim et Jeremias* (51, 15) *commendat: Deus faciens terram in valentia sua, parans orbem in intelligentia sua, et suo sensu extendit coelos. Hae sunt vires ejus,*

quibus cnixus totum hoc condidit. Major est gloria ejus, si laboravit! Was hier, nach Jeremia, die *sensualia non apparentis solummodo, nec appropinquantis, sed adhibentis tantos animi sui nisus, sophiam, valentiam, sensum, sermonem, spiritum, virtutem,* dasselbe nennt er anderwärts (c. Marc. IV, 1) die *naturalia contrarii sibi semper creatoris,* und wie dort der ungöttlichen Materie des Hermogenes die innergöttliche Materie der „Weisheit:" so stellt er hier den äusserlich dualistischen „Antithesen" des Marcion die Antithesen gegenüber, in denen sich das eigene Leben der Gottheit einherbewegt. Denn: *praejudicatum est ex manifestis, cujus opera et ingenia per Antitheses constant, eadem forma constare etiam sacramenta.* Es ist daher ganz folgerecht, wenn Tertullian auch die Antithesis, welche in der geschaffenen Welt zwischen Materie und Form stattfindet, in die Gottheit selbst zurückverlegt. Da aber tritt der merkwürdige Umstand ein, dass er als das materielle Princip in Gott nur ein solches zu bezeichnen vermag, welches die Fülle der Formen in sich trägt, von denen wir würden sagen dürfen, dass sie unmittelbar aus ihm in die geschaffene Welt überströmen, wenn sich nicht, nach theistischer Grundvoraussetzung wenigstens, der göttliche Wille sammt der von ihm geschaffenen Materie dazwischen stellte. — Solches Ineinanderschlagen des formalen und des materiellen Princips an jener von ihnen zwar geahneten, aber nicht deutlich erkannten Stelle ist das Problem, an welchem sich nach Aristoteles, der es auch seinerseits schon berührt hat, die mittelalterliche Philosophie der Araber und der christlichen Scholastiker abgearbeitet hat, ohne für sich selbst zu einem gedeihlichen Ergebniss gelangen zu können; so klar auch die Duplicität der Schöpfungsprincipien im Allgemeinen schon in derartigen Worten, wie die des Albertus: *Creatio est opus Voluntatis et est opus Naturae,* ausgesprochen ist. Die innergöttliche Natur oder Imagination, oder nach den Ausdrücken der Schrift, die göttliche Herrlichkeit und Weisheit, ist jenes *principium individuationis formarum,* jene *potentia inchoationis formae,* welche die Scholastiker für Eines und Dasselbe mit dem Wesen der Materie erkannten, indem sie sie mit Recht der reinen Form gegenüberstellten, jener *intentio rei,* welche nach Albertus (*de Intell. et Intellig.* I, 1, 7, *cfr.* II, 1) *non specificatur neque individuatur, per hoc, quod est in luce incorporea intellectuali, sed manet universale,* d. h. gegenüber den ewigen und nothwendigen Wahrheiten der reinen Vernunft. Der Grund, welcher dafür entscheidet, dieses Princip der Besonderung oder Individualisirung der Formen mit dem Namen des materiellen Princips zu bezeichnen, liegt am Tage, wenn er auch von denen selbst, welche sich dieser Ausdrucksweise bedienten, nicht ganz deutlich erkannt worden ist. Er besteht darin, dass dasselbe dem göttlichen Willen im ersten Schöpfungsacte ganz auf entsprechende Weise gegenübersteht, wie in allen nachfolgenden Schöpfungsacten die von ihm geschaffene Materie. Der freie Wille der Gottheit bildet aus den Erzeugnissen der vorcreatürlichen Natur die crea-

türliche Materie, ganz eben so, wie er nachher aus dieser Materie die wirklichen Dinge bildet. Nennt man diesen Willen, dem Gegensatze zu Liebe, wie ihn Aristoteles festgestellt hat, das formende oder formgebende Princip: so darf nicht übersehen werden, dass er solches doch weder hier, noch dort in dem Sinne ist, als brächte er die sinnlichen Formen oder das, was ihnen im vorweltlichen Dasein der Gottheit entspricht, die raumzeitlichen Bestimmungen der Empfindung und Vorstellung, zu dem todten Stoffe, oder zu der productiven Kraft, welche dort die Stelle dieses Stoffes vertritt, von Aussen herzu. Die Formen der Empfindung und Vorstellung betreffend, so kann in beiden Schöpfungen nur davon die Rede sein, dass der Wille durch seine selbstbewusste Thätigkeit bestimmte von ihm ausgewählte Formen dem materiellen Princip entlockt. Wir haben über diese Function des Willens, sofern sie das vorcreatürliche Leben der Gottheit angeht, im Obigen gehandelt (§. 470 ff.); sofern sie den Begriff der *creatio secunda* ausmacht, wird sie Gegenstand der Untersuchung unsers zweiten Theiles sein. Man kann aber dem Begriffe der Formgebung durch den schöpferischen Willen in anderer Weise einen ganz richtigen Sinn geben; nämlich wenn man ihn auf das bezieht, was wir soeben die reine Form nannten, auf die absolute Idee als solche und die ihr inwohnenden Möglichkeitsbestimmungen. Die Form in diesem Sinne wird zwar eben so wenig oder noch weniger, wie die sinnlichen Formen, durch den Willen im eigentlichen Sinne erzeugt. Wohl aber ist es der Wille, welcher sowohl in der vorcreatürlichen, als auch in der creatürlichen Natur das Verhältniss des materiellen Princips und seiner Erzeugnisse zur absoluten metaphysischen Form bestimmt und ordnet, das heisst eben diesen Erzeugnissen die Form giebt, durch welche sie aus der blossen Möglichkeit zur Wirklichkeit des Daseins erhoben werden. Diese Form ist eine andere für das vorcreatürliche, eine andere für das creatürliche Dasein der besonderen Dinge, die wir so hier wie dort als das gemeinschaftliche Erzeugniss des Willens und der Natur oder materiellen Productivität betrachten müssen. Dass sie die Form selbstständiger creatürlicher Existenz nur mittelst eines Durchgangs durch das Nichtsein der sinnlichen Form erhalten können, und dass in diesem Sinne der schöpferische Wille sie ausdrücklich zu dem Zwecke, um ihnen die Form, durch die sie sind und bestehen, ertheilen zu können, durch die Formlosigkeit der creatürlichen Materie hindurchführen muss: darin eben besteht das Problem des Schöpfungsbegriffs, welches wir im Gegenwärtigen zu lösen unternommen haben.

Die Philosophen, welche, wie Nikolaus der Cusaner (Ritter, IX, S. 168) ausdrücklich eine doppelte Materie annehmen, eine vorcreatürliche und eine creatürliche, haben unter der ersteren nie etwas Anderes, als das hier Bezeichnete, verstehen können. Die theosophischen Mystiker pflegen sich dafür nicht, wenigstens nicht durchgehends, des Ausdrucks Materie zu bedienen. Aber sie kennen die Sache, und sie leben und weben in diesem Elemente der Vollbereitung des creatür-

lichen Daseins durch den Gegensatz der vorcreatürlichen Gotteskräfte, deren Begriff ihnen „den *saltus* aus Repräsentation Gottes in das wirkliche Dasein der Creatur“ als „nicht so gross“ erscheinen lässt, so dass man „den Uebergang aus nicht erscheinenden Dingen in das was gesehen wird, mit besserer Legitimation des Gewissens oder Selbstzeugnisses völliger begreifen kann“ (Oetinger, bei Auberlen S. 197). Von dort den Weg zum Begriffe des wirklichen Schöpfungsanfangs zu finden, dies freilich hat ihnen immer nur unvollständig gelingen wollen. — Der Gegensatz, welchen spätere Philosophen, z. B. Leibnitz, zwischen einer „ersten“ und einer „zweiten“ Materie annahmen, gehört nicht hieher, da er nur die geschaffene Materie angeht und auch für diese nicht aus den richtigen Principien gefunden ist.

548. Wiefern alle Möglichkeit des Daseins in der Substanz des göttlichen Willens aufgehoben ist, so ist die Möglichkeit eines creatürlichen, von seinem Schöpfer abgelösten und gegen ihn verselbstständigten Daseins, so ist, mit anderen Worten, die formlose Materie, welche der Wille mittelst der ihm inwohnenden reinen Form der absoluten Idee oder Daseinsmöglichkeit aus den für sich schon stofflichen Formen der göttlichen Natur herausbildet (§. 547), nichts Anderes, als die Substanz dieses Willens selbst. Sie ist solche Substanz, doch nicht als wirklicher, lebendiger Wille, nicht als die selbstbewusste und persönliche, in unablässig freier Regsamkeit thätige und wirkende Wesenheit, welche wir als den freien Willen, oder, nach kirchlich trinitarischem Wortgebrauch, als den heiligen Geist der Gottheit kennen gelernt haben. Sie ist es vielmehr ausdrücklich als das Andere dieses Willens, als das Andere, — denn dies sagt gleich viel, — des göttlichen Ich oder des persönlichen Gottes. Sie ist es als ein, dem Wesen nach mit dem Ich der Gottheit schlechthin identisches, dem Dasein nach ebenso schlechthin von ihm unterschiedenes Nicht-Ich, oder, mit anderen Worten, als die Potenz, in welche der unendliche Actus der göttlichen Ichheit zum Behufe der Erzeugung eines aussergöttlichen, Gott ähnlichen oder ebenbildlichen Daseins zurückgeht.

549. Das Wesen der geschaffenen Materie stellt sich uns demnach als das Ergebniss einer That göttlicher Selbstentäusserung oder Selbstaufopferung dar, selbstentäussernder Hingabe göttlicher Willenskraft an die für sich unselbstständigen Erzeugnisse der innergöttlichen Natur. Nicht als müsse, nicht als könne Gott auf sein persönliches oder eigenschaftliches Dasein, auf die Fülle seiner geistigen Kraft und Thätigkeit im trinitarischen Processe seines inneren

Lebens, für immer oder auch nur für einen kurzen Augenblick verzichten. Aber unendlich, wie die Kraft seines Willens ist, vermag sie, ohne darum ihr persönliches Dasein aufzugeben, aus sich selbst herauszugehen. Sie vermag als absolute Form, das heisst als absolute Möglichkeit eines Daseins überhaupt, in das stoffliche Element des vorcreatürlichen Naturlebens hineintretend, dasselbe eben dadurch in ihr eigenes Wesen umzuwandeln, und ihm die innere Selbstständigkeit des Daseins zu verleihen, die von allem Daseienden nur der Wille hat, — der Wille, und was auf die so eben hier bezeichnete Weise aus der Kraft des Willens herausgeboren ist.

Dass der göttliche Wille die Substanz aller Dinge sei, ist ein Satz, der zu öfteren Malen von christlichen Philosophen ausgesprochen worden ist; schon bei Irenäus (II, 56) finden wir ihn. Er hat aber zu seiner rechten Bedeutung erst dann gelangen können, nachdem in neuester Zeit von dem Standpuncte des Schelling'schen Identitätssystemes der Versuch gemacht worden war, auf dem umgekehrten Wege pantheistischer Grundanschauung den Begriff der Substanz, das heisst auf diesem Standpunct, der realen oder objectiven Seite des Daseins im Gegensatze der subjectiven oder idealen, zum Begriffe einer allgemeinen, eine Reihe von Stufen und Wandlungen ihrer Gestaltung durchgehenden und mittelst Durchdringung mit dem idealen Princip sich allmälig von der Bewusstlosigkeit zum Selbstbewusstsein hinaufläuternden Willensmacht auszubilden. Der energischen Durchführung dieses Gedankens hat namentlich Schopenhauers Philosophie ihre unverkennbare Bedeutung zu danken, obgleich sie, durch Leugnung der Idee des Absoluten, demselben eigentlich seine speculative Spitze abgebrochen hat. Ich habe mich schon oben (§. 468) darüber erklärt, wie ich vom Standpuncte des wahren Theismus den Gebrauch des Namens Wille für die blinden Kräfte des Natur- und Seelenlebens nicht für zulässig erachten kann. Dies hindert mich jedoch nicht, das Wahre anzuerkennen, was in dem Streben liegt, den Begriff dieser Kräfte mit dem Begriffe des Willens in einen gegenständlichen Zusammenhang zu bringen. Das sinnige Bild, der indischen Mythologie von dem in der Tiefe des Oceans schlafenden Vischnu, aus dessen Nabel der Stiel des Weltlotos entspringt, eröffnet den Reihen der mannichfaltigen mythologischen, theosophischen und speculativen Gedankenformen, welche die körperliche Materie als einen gleichsam erloschenen oder schlummernden, nur in ihren Kraftwirkungen noch eine Lebensregung kundgebenden Geist oder Willen bezeichnen. Diese Gedankenformen auf ihr richtiges Verständniss zurückzuführen ist unsere Aufgabe; nicht, sie Lügen zu strafen.

Die in dem obigen Texte ausgesprochene theistische Wendung jenes alten religiösen und philosophischen Kerngedankens findet sich bei Nikolaus von Cusa (in der Schrift: *de Dato Patris luminum*)

durch das von der Gottheit im Schöpfungsacte prädicirte Wort *Descensus* ausgedrückt. *Deus, qui est ipse purissimus actus et summa perfectio, non accipitur in descensu uti est, sed potentialiter. Non enim capitur in descensu generationis perfectio hominis a patre, sed homo in potentia in semine patris; neque arbor recipitur in fructu, descendente ab ea, sed arbor in potentia in semine.* „Alle Erzeugung," sagt Steffens (Relig. Phil. I, S. 105) „geschieht im Dunkeln, sie wendet sich von der Erscheinung ab, von dem erregenden Lichte. Sie sucht den Ursprung, den reinen Anfang, der in keiner äusseren Continuität zu finden ist." Auch biblische Aussprüche könnte ich anführen, der Art, wie jener schöne Lobgesang der Hanna (1 Sam. 2, 6), welche den Gott feiern, der durch Tödten belebt, zum Hades führt und wieder heraus, der die Unfruchtbare fruchtbar macht (Ps. 113, 9), und seine Geschöpfe durch die Geburtsschmerzen des Todes (Ap. Gesch. 2, 24) hindurchführt. – Das Bestreben, nicht bei ungenauen, mehr oder weniger bildlichen Vorstellungen stehen zu bleiben, sondern den Begriff jener Depotenzirung des göttlichen Willens, durch welchen die Materie entsteht, in seiner ganzen Schärfe zu fassen, hat in der jüngsten Philosophie unter anderen jene berühmte und berüchtigte Kategorie des Hegelschen Systemes, die „Aeusserlichkeit" oder das „Aussersichsein" der reinen Idee im Elemente der Raumzeitlichkeit oder der Natur hervorgerufen, an deren Stelle von R. Rothe (Theolog. Ethik §. 28 ff.), in der unverkennbaren Absicht, ihr einen mehr theologischen Charakter zu ertheilen, derselbe Ausdruck „Nicht-Ich der Gottheit" gesetzt worden ist, dessen auch ich hier mich bedient habe. Da ist denn in dem Worte selbst die Intention der Zurückführung des Schöpfungsbegriffs auf eine metaphysische Grundkategorie deutlich ausgesprochen, welche übrigens such schon in Hegels Vertheidigung gegen Baaders Angriff in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie (WW. VI, S. XXVI) unzweideutig hindurchblickt. Ich kann jedoch nicht finden, dass es Rothe gelungen wäre, in den Begriff seines Nicht-Ich einen wesentlich andern speculativen Gehalt hineinzulegen, als den jener Hegelschen Kategorie, so unzweifelhaft auch die letztere zu ihrem wahren Hintergrunde nicht den Begriff eines persönlichen Gottes hat, sondern nur das Absolute der reinen Vernunft, und also, wäre sie richtig gefasst, den Act der Zeugung des Sohnes vielmehr, als den Act der Schöpfung bezeichnen würde. Mit Hegel gemeinsam ist Rothe insbesondere die Stellung des Raum- und Zeitbegriffes, die auch bei ihm ihren Platz in dem Nicht-Ich als solchem finden und, wenn man will, sich als seine Auslegung geben. Dieser Misgriff, durch welchen der Begriff des göttlichen Ich in eine Unangemessenheit gesetzt wird nicht nur zur lebendigen Wahrheit des persönlichen Gottesbegriffs, sondern auch zur reinen Vernunftidee oder Daseinsmöglichkeit, wäre bei Rothe noch unerklärlicher, als er es bei Hegel ist, wenn nicht neben den mehrfach von uns erwähnten geschichtlichen Anlässen hier noch der Umstand einträte, dass der nächste Erfolg der Schöpfungsthat, der

Begriff der depotenzirten, ihrer selbst entäusserten und in formlose Materialität umschlagenden Willenskraft, auch in der That ein solcher ist, dessen eigenthümliches Wesen für die philosophische Betrachtung ganz aufgeht in abstracten Zahl-, Raum- und Zeitverhältnissen; eben weil diese Verhältnisse (§. 323 f.) die Sphäre der reinen Daseinsmöglichkeit bezeichnen, in welche die lebendige Willenskraft zum Behuf einer Schöpfung, die sich selbstständig aus dem unendlichen Bereiche dieser Möglichkeit emporheben soll, zurückgetreten ist. Wir müssen, um unserseits der uns hier gestellten, so eben bezeichneten Aufgabe zu entsprechen, im Nachfolgenden unser Bestreben darauf richten, diese Verhältnisse in ihrer Wahrheit aufzuzeigen, und an die Stelle jener falschen Raum-Zeitlichkeit Hegels und Rothe's, durch welche in äusserlicher und undialektischer, durch alles Vorangehende völlig unmotivirter Weise der Sache nach ein zweites Absolute neben dem ersten, eine zweite gleich absolute Daseinsmöglichkeit neben der ersten gesetzt wird, den Begriff nicht der Raum- und Zeiterfüllung als solcher, der ersten Raum- und Zeiterfüllung, — denn diese ist, wie mehrfach von uns erinnert, in Gott, ja sie ist Gott selbst, — wohl aber der Raum- und Zeiterfüllung durch ein selbstständiges, von seinem göttlichen Urquell abgetrenntes und nur auf freie Weise in ihn zurückkehrendes Dasein zu setzen. Auf das Verhältniss dieses Daseins zu seinem schöpferischen Urquell würden wir neben den bereits gebrauchten, auch noch, mit Anton Günther, das Wort Contraposition anwenden können, hätte nicht dieser Philosoph in jenen von ihm erfundenen Ausdruck eine dualistische Vorstellung hineingelegt, welche, wie wir hoffen, in unserer gegenwärtigen Ausführung des Begriffs der Materie ihre Widerlegung finden wird.

550. Die Kraft des göttlichen Willens, durch jene schöpferische Urthat hineingetreten in die raumzeitlichen Naturerzeugnisse der göttlichen Imagination, giebt sich in diesen Erzeugnissen durch die Kraft des Widerstandes kund, welche das von ihr durchdrungene Dasein dem Eindringen anderer Kräfte oder Wesenheiten in den von ihm eingenommenen Raum entgegenstellt. Antitypie oder relative Undurchdringlichkeit ist demzufolge die Grundeigenschaft der geschaffenen Materie. Nur was diese Eigenschaft erfahrungsmässig an sich bethätigt, nur das ist Materie, körperliche Substanz im eigentlichen Wortsinn, während dagegen, was diese Eigenschaft nicht an sich zeigt, wenn es mit dem materiellen Dasein im gleichen Bereich erfahrungsmässiger Gegenständlichkeit vorgefunden wird, nur als Function oder Kraftäusserung materieller Substanzen, nicht selbst als materielle Substanz betrachtet werden kann.

551. Durch diese Eigenschaft der Antitypie oder Undurchdringlichkeit unterscheidet sich die durch den Willen der Gottheit ge-

schaffene Materie grundwesentlich von dem Aether, das heisst, — denn dies müssen wir in unserem Zusammenhange als den wahren Sinn dieses von Alters her, selbst als Materie, neben die körperliche Materie gestellten Begriffs betrachten, — von dem Elemente, durch welches die Kräfte der göttlichen Natur, rastlos bewegt und flüssig, den unendlichen Raum erfüllen; also, nach biblischem Ausdruck, von der Substanz göttlicher Herrlichkeit und Weisheit. Die Natur dieses Aethers ist in der creatürlichen Materie aufgehoben, aber es bleibt ein vergebliches Bestreben, die repulsive Kraft der Materie auf den Begriff der Kräfte, welche die ätherische Substanz ausmachen, zurückzuführen, wie dazu Einige durch die expansive Natur dieser Kräfte verleitet worden sind. Zwischen der materiellen Repulsivkraft, welche, wie gesagt, aus der Kraft des Willens stammt, und der expansiven Natur des Aethers, die jedoch auch ihrerseits allem materiellen Dasein eingepflanzt ist, besteht vielmehr ein ausdrücklicher Gegensatz; derselbe Gegensatz, der, wie wir alsbald sehen werden, zwischen eben diesen expansiven Kräften und der anziehenden Grundkraft der Materie als obwaltend zu denken ist.

So spät verhältnissmässig die Wissenschaft dazu gelangt ist, den abstracten Ausdruck zu finden für jene Kraft des Widerstandes, in welcher dasjenige besteht, was man Raumerfüllung, körperliche Realität oder Substantialität im engeren und eigentlichen Sinne nennt, im Gegensatze der blossen Raumumschreibung oder Erscheinung im Raume, und so wenig sie noch bis auf diese Stunde es vermocht hat, über das eigentliche Wesen dieser Grundkraft und somit der körperlichen Materie selbst, eine wissenschaftlich befriedigende Rechenschaft zu geben: so deutlich hat zu allen Zeiten in dem religiösen Naturgefühl der Völker das unmittelbare Bewusstsein gelegen, dass an diese Weise des räumlichen, raumerfüllenden Daseins zwar die Welt, in deren Mitte wir leben, gebunden, aber dass sie weder die einzig mögliche, noch auch selbst die erste, ursprüngliche Weise des Daseins überhaupt, oder auch nur des räumlichen Daseins als solchen ist. In allen Völkern lebt das Gefühl von der Möglichkeit, ja von der Wirklichkeit einer Götter- oder Geisterwelt von ätherischer Natur, das heisst von einer solchen, welche zwar die räumliche Erscheinung keineswegs ausschliesst, vielmehr dieselbe als ein wesentliches Moment ihres Daseins in sich schliesst, aber dabei doch nicht den Raum in der Weise erfüllt, dass ihre einzelnen Glieder einen bestimmten Raum ausschliesslich einnähmen und dem Eindringen anderen Daseins in diesen Raum einen Widerstand entgegensetzten; einer Welt, von der noch nicht das Wort des Dichters gilt: „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen;" (διαφανῆ γὰρ πάντα,

καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν κ. τ. λ. Plotin. Enn. V, 8, 4). Es lebt ferner in ihnen das Gefühl, dass diese Götter- und Geisterwelt ihrem Dasein und der Kraft ihres Wirkens nach nicht von der materiellen Welt, wohl aber die materielle von ihr, abhängig ist. Das Werk dieses Gefühles sind die im Lichtglanze des vorweltlichen Aethers schwimmenden mythologischen Welten, welche die dichterisch-religiöse Phantasie der Völker in den polytheistischen Religionen, und, auf bescheidnere zwar, aber darum nicht minder edle Weise, auch in dem alt- und neutestamentlichen Monotheismus ausgeboren hat; sein Werk nicht minder in späterer Zeit, auf dem schon ausgearbeiteten Hintergrunde eines wissenschaftlich theologischen Gottesbewusstseins, die theosophischen Anschauungen eines vorcreatürlichen, noch nicht in „Schiedlichkeit," in „coagulirte Masse" eingegangenen Geisterhimmels. — *How is it possible, that things perpetually fleeting and variable as our ideas should be copies or images of any thing fixed or constant?* — diese Frage Berkeleys, wenn gleich von dem Standpuncte eines nur empirischen Idealismus aufgeworfen, weist treffend hin auf die im Wesen des göttlichen Geistes begründeten Priorität des Vorstellungsbildes vor der in materieller Solidität fixirten Gegenständlichkeit solchen Bildes. — Indess hat die Wissenschaft als solche, auch die philosophische, von vorn herein und bis auf die jüngste Zeit herab, in das Werk des dichterischen Religionsgefühls fast immer nur störend eingreifen, das Gefühl an der Wahrheit der Voraussetzungen, von denen dasselbe unbewusst ausging, nur irre machen können. Diese Störungen waren verschuldet durch das mehrfach im Obigen von uns besprochene schwierige Verhältniss der Wissenschaft zu der überempirischen Wahrheit des Raum- und Zeitbegriffs. Von dem Unvermögen, diese grossen Gegenstände in ihrer Unendlichkeit und Unbedingtheit als Inhalt einer reinen Vernunftanschauung zu fassen, war das Bestreben eine nothwendige Folge, sie in Beziehungen und Verhältnissbestimmungen der sinnlichen Dinge aufzulösen, und von diesem Bestreben wiederum die Neigung, Raum und Zeit selbst als abhängig von einem beharrenden Dasein zu denken, welches den Raum und die Zeit setzt, indem es sie beide erfüllt. Ueber diese letztere Abhängigkeit hat sich nun zwar das moderne wissenschaftliche Bewusstsein erhoben. Gerade der naturwissenschaftlichen Empirie fällt es in unseren Tagen, seit sie sich von der Herrschaft der philosophischen Systeme befreit hat, nicht leicht mehr ein, die selbstständige Wahrheit eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit, und ihre, wenn nicht selbst zeitliche, so doch begriffliche Priorität vor allem den Raum und die Zeit Erfüllenden oder darin Erscheinenden in Abrede zu stellen. Um jedoch über das Wesen dieses raumerfüllenden oder im Raume erscheinenden Daseins ein bestimmteres Bewusstsein zu fassen, und um in Gemässheit dieses Bewusstseins über die verschiedenen Möglichkeiten solchen Daseins einen klaren und eindringenden Ueberblick zu gewinnen: dazu reicht jene Empirie nicht aus, sondern es bedarf dazu der philosophischen Speculation. Die ma-

thematisch-physikalische Empirie, angewiesen, wie sie es ist, darauf, sich überall nur an das thatsächlich Gegebene in ihrem eigenen Gebiet zu halten, betrachtet die nicht in ihre metaphysischen Elemente aufgelöste Vorstellung des beharrenden Daseins im Raume als einen Grenzbegriff dieses ihres Gebietes. Wenn sie schon in den Grundbegriff dieses Daseins sogleich die Eigenschaft der Antitypie aufnimmt (nach der Cartesischen Definition des Substanzbegriffs: *haec est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant*): so thut sie dies doch nicht mit einem durchgebildeten Bewusstsein über die wesentlich dynamische Natur dieser Eigenschaft, Im Uebrigen geht ihr Streben darauf, die ganze Fülle der raumzeitlichen Erscheinungswelt auf gewisse einfache Grundphänomene der Kraftwirkung und Bewegung zurückzuführen, welche sie an dem raumerfüllenden Dasein als solchem beachtet hat, und auch diejenigen Erscheinungen, welche, wie die der sogenannten Imponderabilien, allerdings auf eine andere mögliche Form des raumzeitlichen Daseins hindeuten, wenn sie auch für uns überall an materielle Körperlichkeit gebunden sind, so viel es sich thun lässt, über den Leisten jener mechanischen Grundbegriffe zu schlagen. Hier nun ist es an der Philosophie, in dieses Treiben einzugreifen, und die physikalische Empirie darüber zu belehren, wie die einstweiligen, von ihr mit gutem Grunde eingehaltenen Grenzen ihres Thuns doch nicht die nothwendigen, ein für allemal unübersteiglichen Grenzen des menschlichen Erkennens überhaupt sind. — Aber es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass die Philosophie bisher noch immer diesem ihrem Berufe nur in sehr unvollständiger Weise genügt hat. Auch durch sie ist bisher noch immer das Vorurtheil genährt, als ob die Raumform als solche eine beharrende Abgrenzung der Körper wechselseitig von einander, wie sie nur bei soliden Körpern stattfindet, mit sich bringe. Dasselbe ist für sie ursprünglich nur ein Rest jener alten, unbehilflichen Philosopheme, welche den Raum nur als Ort, d. h. nach Aristoteles, als „Grenze des umgebenden Körpers“ zu erklären wusste. Neuerdings aber ist es unterhalten worden durch die verkehrte Definition des Raumes, welche ihn zur Form der „Aeusserlichkeit“ oder des „Aussereinanderseins“ der Dinge macht; eine Definition, welche ihrerseits diesem Vorurtheile ihren Ursprung dankt.

Was zur Erforschung des inneren Wesens der körperlichen Materie die neuere Philosophie zu thun versucht: das hat bekanntlich seinen nächsten Ausgangspunct in Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft.“ Das Verdienst kann nicht hoch genug angeschlagen werden, welches sich dieses Werk auf Grund der Ergebnisse der Vernunftkritik durch Feststellung des Gesichtspunctes erworben hat, dass der metaphysische Begriff der materiellen Substanz auf ihrem Verhältnisse zu dem als ihr absolutes Prius dabei vorauszusetzenden Raum- und Zeitbegriffe beruht. Wie unzureichend man auch die Kategorie der Kraft finden möge, deren Kant sich bedient hat: der Gedanke einer dynamischen Construction der Materie, welcher die raumerfüllende Substanz als das Phänomen einer klar erkennbaren Kraftwirkung darstellt,

und an die Stelle der gedankenlosen Vorstellung einer absoluten Raumerfüllung durch träge Molecüle den Begriff thätiger, aber eben darum überall nur relativer Erfüllung des Raumes eben durch jene Kraftwirkung in einer nach beiden Seiten ins Unendliche gehenden Reihe von intensiven Grössen oder Gradbestimmungen setzt, ist ein Gedanke von epochemachender Wahrheit. Auch dem Doppelbegriffe von anziehenden und abstossenden Kräften als substantiellem Grunde aller Raumerfüllung liegt, wie wir alsbald sehen werden, eine glückliche Wahrnehmung zum Grunde, in welcher Kant jedoch nicht ohne Vorgänger war. Ein entschiedener Misgriff dagegen ist die versuchte Zurückführung des Begriffs, der uns hier beschäftigt, des Begriffs der Antitypie oder mechanischen Widerstandskraft und Undurchdringlichkeit der raumerfüllenden Materie, auf die Vorstellung der einfachen dynamischen Expansion. Diese nämlich will Kant als eine gleich der Attractivkraft nothwendigerweise ins Unendliche gehende Repulsivkraft bezeichnen, und aus ihr nur durch äusserliche Begrenzung mittelst der Attractivkraft, die Kraft der Materie, durch Antitypie einen bestimmten Raum zu erfüllen, erwachsen lassen. Durch diesen Misgriff, der übrigens in jener angeblichen Begrenzung der Attractiv- und Repulsivkraft wechselseitig durch einander auch dem rechnenden und beobachtenden Verstand eine ganz unvollziehbare Vorstellungsweise zumuthet, hat er Beides verscherzt, das richtige Verständniss der durch Antitypie einen begrenzten Raum erfüllenden Materie, und die Erkenntniss der Möglichkeit einer anderen Modalität des raumzeitlichen Daseins ohne Antitypie. Freilich aber waren schon die allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen, welche er seiner dynamischen Construction der Materie zum Grund gelegt hatte, in diesem entscheidenden Punct ganz unzulängliche.

552. Mit der Kraft der Antitypie ist in allem raumerfüllenden Dasein unzertrennlich und nach innerer Nothwendigkeit seines Begriffs verbunden die Kraft der Schwere, das heisst der in die Unendlichkeit des Raumes ohne Zeitverlauf in umgekehrtem quadratischem Verhältniss der Entfernung wirkenden Anziehung. In dieser materiellen Grundkraft, deren Entdeckung der empirisch-mathematischen Naturwissenschaft erst ihre sichere, für alle Zeiten unverrückbare Grundlage gegeben hat, erblicken wir nicht minder, wie in der Kraft der Antitypie, das allgemeine Wesen der göttlichen, in das räumlich erscheinende Dasein hineingesenkten und dasselbe zur Substanz der Materie in sich selbst befestigenden oder verselbstständigenden Willenskraft. Denn der Wille ist, gegenüber der göttlichen Natur, auf deren Voraussetzung sein Dasein und sein Wirken beruht, an sich selbst nichts Anderes, als die Kraft der Centralität, das heisst der thätigen Beziehung oder Rücknahme alles natürlichen Daseins auf oder in einen inneren Mittelpunct. Ist nun in der hier von uns be-

zeichneten Weise der Wille an ein natürliches, das heisst räumlich erscheinendes Dasein entäussert: so wird an solchem Dasein nach innerer Nothwendigkeit dieser Mittelpunct der freien Kraftwirkung als Schwerpunct, das heisst eben als Sitz einer in der angegebenen, durch die mathematische Natur des Raumes geforderten Maassbestimmung wirkenden, auch in ihren schwächsten Graden noch unendlichen Kraft räumlicher Anziehung zur Erscheinung kommen.

Ich darf hoffen, dass es dem von mir eingeschlagenen Wege der Erklärung des Wesens der creatürlichen Materie bei einsichtsvollen Beurtheilern zur Empfehlung gereichen wird, dass derselbe ganz von selbst und ohne irgend einen unnatürlichen Zwang zu einem Aufschluss über Grund und Natur jenes Urphänomens der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft führt, durch dessen Hilfe diese Forschung im Laufe der letzten anderthalb Jahrhunderte so staunenswerthe Resultate gewonnen hat, während alle Versuche seiner philosophischen Erklärung bisher so unbefriedigend ausgefallen sind, dass gerade die neueste Philosophie wieder auf dem Sprunge steht, wenn sie auch die Erscheinungen als solche nicht leugnen kann, doch die Wahrheit des Begriffs in Abrede zu stellen, in welchem diese Erscheinungen ihren einfachen, ganz von selbst sich darbietenden Ausdruck gefunden haben. Es ist bekannt, welch eine ungünstige Aufnahme die unsterbliche Entdeckung Newtons bei der damals herrschenden Philosophie gefunden hat, die aus apriorischen Gründen sich von der Unmöglichkeit einer materiellen Wirkung in die Ferne überzeugt hielt. Newton selbst liess durch die Scheu vor diesem Philosophem sich bestimmen, für seinen Begriff der materiellen Attractionskraft nicht die Bedeutung sachlicher Wahrheit in Anspruch zu nehmen, sondern denselben nur als eine Formel zur Zusammenfassung der Erscheinungen einzuführen, deren Erklärung auf rein mechanischem Wege nicht ausgeschlossen werden solle. Indess fiel die Unnatur derartiger Erklärungen, wie sie vom Standpunct der Cartesischen, Spinozischen u. s. w. Philosophie (*je crois, que les Spinozistes se trouveraient bien embarrassés, si on les forçait d'admettre les démonstrations de Mr. Newton,* sagt mit Recht Bayle im Dictionnaire), oder auch der Leibnitz-Wolffischen, versucht werden konnte, und wie sie auch heut zu Tage sich wiederholen würden, wenn etwa die Herbartsche Philosophie den Muth fassen sollte, über diese Dinge das Wort zu ergreifen, allzusehr in die Augen. Es bildete sich daher, jenen Philosophenschulen gegenüber, eine Newtonische Schule, ohne eigentlich philosophische Principien, sondern nur, unter atomistischen Voraussetzungen, von dem Begriffe einer Kraft, welche in der Weise der Gravitation in die räumliche Form wirkt, als von einer gegebenen Thatsache ausgehend. Auf principielle Weise unternahm es darauf Kant (zuerst in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral," 1764), die Unwahrheit der speculativen Vor-

aussetzungen darzuthun, welche der Anerkennung des Begriffs der Schwerkraft entgegenstanden, und es ist kein Zweifel, dass er hauptsächlich durch die Betrachtung dieser grossen Thatsache auf den Gedanken einer dynamischen Construction der Materie geführt worden ist. Nicht zu übersehen neben dem Kantischen ist das Verdienst, welches gleichzeitig Oetinger sich erworben hat, indem er die unermessliche Bedeutung des Newtonischen Gravitationsgesetzes für das theologische Verständniss des Creationsbegriffs richtig erkannte, und ihre Wahrheit, dem monadologischen „Idealismus“ der Leibnitz-Wolffischen Philosophie gegenüber, auf das Energischste, wenn gleich für seine nächste Zeitgenossenschaft fruchtlos, gelten machte. „Ohne Verschiedenheit der Kräfte könnte der Natur keine Selbstbewegung mitgetheilt werden; denn die zwei widrigen Centralkräfte, welche Newton aus der Natur erfunden, sind der Grund der Selbstbewegung. Gott hat aus dem Grund seiner Freiheit der Creatur zwei widrige Kräfte eingesenkt, damit die Creatur einen Anfang und ein Ende habe, und die unerschöpfliche Contingenz der Creatur einen wahren Grund in der Freiheit Gottes habe, dabei aber doch den Charakter der Freiheit von Gott in der Selbstbewegung empfange. Dadurch wird der Spinozismus und Pantheismus aus der Wurzel getilget.“ — Was soll man dieser eben so klaren als gründlichen Einsicht gegenüber, zu der Verwirrung sagen, in welche sich die neuere Philosophie, zuerst auf Hegels Vorgang in seiner akademischen Inauguraldissertion, welchem dann auch Schelling, Baader u. A. nachgefolgt sind, fast muthwillig hereingestürzt hat? Durch einen falschen Tiefsinn verlockt, welcher sich an der Einfachheit der Newtonischen Anschauung nicht genügen liess, hat dieselbe jenes durch treue und gesunde Forschung aufgefundene, in einer weltumfassenden Empirie stets neu wieder auf das Grossartigste bewährte Mittel zur Erklärung der himmlischen Bewegungsgesetze verschmäht, und es vorgezogen, durch abenteuerliche Zahlensymbolik diese Gesetze in ein müssiges Gedankenspiel aufzulösen.

Der Begriff der Gravitation ist, unbeschadet des theologischen Zusammenhangs, in welchen wir ihn hier eingeführt haben, eine metaphysische Kategorie, ausdrückend die allgemeine Grundform der Möglichkeit eines nicht blos als flüchtige Erscheinung einen Raum beschreibenden, sondern selbstständig den Raum erfüllenden Daseins. Als solche Kategorie habe ich ihn, nach streng dialektischer Methode, wie sie in der Metaphysik an ihrem Platze ist, in einem ihm gewidmeten Aufsatze behandelt (Fichte's Zeitschr. XIII, S. 1 ff.), welcher die Bestimmung hat, unter Bekämpfung jener Hegelschen Verirrungen eine Lücke in meiner Darstellung der Metaphysik auszufüllen. Wer diese Verschiedenheit des Gesichtspunctes im Auge behält, der wird zwischen der dortigen Ausführung und der Stelle, welche ich hier theologisch diesem Begriffe anweise, keinen Widerspruch finden. Denn jene metaphysische Ausführung lässt die Frage auf welchem Wege es zur Verwirklichung jener Kategorie in einem auf sie zunächst sich begründen-

den Dasein kommt und einzig kommen kann, ganz zur Seite liegen. Dass es die Centralität des göttlichen Willens ist, welche sich in die räumliche Erscheinung hineinlegen muss, um dieser die Consistenz zu geben, durch welche sie sich, in Gestalt einer räumlichen Centralkraft, der Unendlichkeit des Raumes gegenüber behaupten kann: dies gehört wenigstens nicht an die den Kategorien der Raumerfüllung als solchen gewidmete Stelle der Metaphysik. — Ahnungen übrigens von der tiefgreifenden Bedeutung des Begriffs der Anziehung oder Zusammenziehung für die Natur der materiellen Schöpfung finden sich auch in vornewtonischer Zeit gar nicht wenige; und zwar besonders häufig in theologischem oder theosophischem Zusammenhange. Oetinger erinnert an das kabbalistische Zümzum, und bei Böhme begegnen wir einem zwar abenteuerlichen, aber doch höchst sinnreichen Wortspiel, welches den Begriff des „Ziehens" mit dem der „Scienz" in Verbindung bringen will; durch jenes Wort soll die centrale Natur der materiellen, durch dieses die eben so centrale Natur der ideellen Grundkraft ausgedrückt werden. Bei den Scholastikern spielt das Wort *contrahere* eine bedeutende Rolle im Schöpfungsbegriffe (*forma contracta per materiam, Alb. M.*); eine noch bedeutendere bei Nikolaus von Cusa, der z. B. die Welt das *Maximum contractum* oder *concretum* nennt, und in entsprechendem Sinne von einer *contractio aeternitatis in durationem* spricht. — Die Erkenntniss, welche in diesen und andern ähnlichen, wenn auch immer unbeholfenen Ausdrucksweisen älterer Denker und Seher hindurchbrechen will: sie hat, — dies kann nicht oft und nachdrücklich genug eingeschärft werden, — zu ihrer nothwendigen Voraussetzung ein Verhältniss, in welchem Gott auch unabhängig von der Schöpfung zur Unendlichkeit des Raumes steht; das heisst, denn ein anderes Verhältniss ist der Natur der Sache nach nicht möglich, die Immanenz des unendlichen Raumes in Gott, und die Erfüllung dieses Raumes durch innergöttliche Lebensthätigkeit schon vor der Weltschöpfung. Ausdrücklich zu diesem Leben behauptet der göttliche Wille als solcher die Stelle der Centralität (§. 494); die räumlichen Erscheinungen dieses Lebens, die Lichtgestalten und Glanzbilder der göttlichen Herrlichkeit sind in ganz entsprechender Weise dem Zuge nach diesem geistigen Centrum unterworfen, wie die creatürlichen Körper dem Zuge nach dem Centrum des materiellen Daseins als solchem. Weil die ersteren nicht, wie die letzteren, diese Kraft der Centralität in sich selbst tragen, so ist ihre durchgängige Bestimmung, in dem Centrum des göttlichen Willens aufzugehen, und der Rückgang in diesen Mittelpunct fällt mit ihrem Ausgange, mit dem expansiven Zeugungsprocesse des göttlichen Gemüthes unmittelbar in Eins zusammen. Die creatürlichen Körper dagegen behaupten sich durch die ihnen inwohnende Centralität gegen die absorbirende Einwirkung, welche ausserdem die Centralkraft der übrigen Körper auf sie üben würde. Es findet zwischen allen und jeden materiellen Dingen, den kleinsten wie den grössten, Wirkung und Gegenwirkung statt, genau

in der Weise, wie die physikalische Empirie seit Newton dies vollkommen richtig erkannt hat, und wie der irregehende Tiefsinn Hegelscher und Baaderscher Philosopheme sich vergebens dagegen sträubt. — Nicht minder hängt an dieser Einsicht in das vorweltliche Verhältniss der zeugenden und wollenden Gotteskräfte zum Raumbegriff die richtige Stellung sowohl, als auch die bei solcher Stellung ganz von selbst sich ergebende Lösung des Problemes, welches in dem gegenseitigen Verhältnisse jener zwei materiellen Grundkräfte, der Antitypie und der Schwere, sich verbirgt. Fürwahr, wenn irgend ein Umstand Zeugniss giebt von der Blindheit der gemeinen physikalischen Empirie für die Regionen des Erkennens, in welche der Calcul nicht reicht: so ist es dieser, dass es ihr gar nicht einfällt, auch nur die Frage aufzuwerfen, wie es zugeht, dass überall im weiten Bereiche der räumlichen Erscheinung diese zwei Grundeigenschaften, die Schwere und die Antitypie, sich verbunden zeigen, wo aber, wie in den Erscheinungen der Imponderabilien, die eine dieser Eigenschaften fehlt, eben da sogleich auch die andere hinwegfällt. Es fällt ihr nicht nur nicht ein, so zu fragen, wie sie, bei einigem Sinn für die Bedeutung der Thatsachen, die ihrem Blicke offen vorliegen, nothwendig würde fragen müssen; sondern sie verunstaltet sogar diesen offen vorliegenden Thatbestand, indem sie den Erscheinungen oder Bewegungen der imponderablen Natur ein materielles Substrat andichtet, den von ihr so genannten „Aether“ (vergl. über die wahre Bedeutung dieses Wortes, welche auch, zwar nicht unmittelbar, aber doch, wie die Folge zeigen wird, mittelbar, zur Erklärung der Imponderabilien dient, §. 551), und dieses vermeintliche Substrat, aller w i r k l i c h e n Erfahrung zum Trotz, welche davon überall eben nur das gerade Gegentheil zeigt, mit der Eigenschaft wenigstens der Antitypie, wo nicht auch der Schwere, auszurüsten keinen Anstand nimmt. In derartige Widersprüche mit sich selbst wird die physikalische Empirie nach innerer Nothwendigkeit eben durch die hartnäckige Absperrung des Gebietes der äusserlich sinnlichen Erfahrung versetzt, indem sie sich dadurch verleiten lässt, die Grenzbegriffe dieses Gebietes, wie eben der Begriff der materiellen, durch Kraft des Widerstandes sich in ihrem räumlichen Dasein behauptenden Substanz ein solcher ist, für Kategorien der reinen Denknothwendigkeit zu nehmen, oder als erschöpfenden Ausdruck für alle Möglichkeit eines in das Bereich der Erfahrung überhaupt eintretenden Daseins zu handhaben. Eine andere Hilfe giebt es hiegegen nicht, als die Anknüpfung an den Inhalt metaphysischer Forschung auf der einen, theologischer auf der andern Seite, und die dadurch zu gewinnende Erweiterung und Verschärfung des Blicks in die verschiedenen Gestaltungen der Daseinsmöglichkeit, und in die ursachlichen Zusammenhänge des Gegebenen auch innerhalb des eigenen Gebietes der Naturforschung.

553. Als ä u s s e r l i c h e s, das heisst von dem inneren Lebensprocesse der Gottheit abgelöstes, unmittelbar nur durch sein that-

sächliches Verhältniss zum unendlichen Raume bestimmtes **Ding** ist die körperliche Materie nothwendig ein Zähl-, Mess- und Wägbares, ein Quantum, eine bestimmte, gegen die unendliche Möglichkeit raumzeitlichen Daseins in bestimmter Weise abgegrenzte, zugleich aber ins Unendliche theilbare, in jedem ihrer noch so kleinen Theile die Grundeigenschaften des Ganzen, Antitypie und Schwere, unverlierbar behauptende Grösse. Als selbstständige Grundlage und reale Möglichkeit creatürlichen Daseins überhaupt aber ist sie, einmal vorhanden, ein schlechthin Beharrendes, in allem Wechsel der Daseinsformen, welche durch sie ermöglicht werden, unwandelbar sich Gleichbleibendes. Sie ist, mit Einem Worte, das, was zu allen Zeiten eine über die eigentliche Bedeutung ihres Inhalts noch nicht vollkommen verständigte, obwohl der Wahrheit desselben im Allgemeinen versicherte Anschauung, in neuerer Zeit aber auch die exacte, mathematisch-physikalische Forschung nach Auffindung eines dynamischen Maasses für die Quantität der Materie in dem Begriffe der **Massenkraft**, als die mit sich selbst identische, durch keine natürliche Kraftwirkung weder zu erzeugende, noch zu zerstörende **Substanz** des körperlichen Universums bezeichnet hat.

Auch die ältere Dogmatik pflegt gern den Ausspruch des Buches der Weisheit (11, 12) anzuführen, dem in tiefsinniger Ahnung der Dichter des Hiob (38, 5 f.) vorangegangen war: dass Gott alle Dinge in Zahl, Maass und Gewicht erschaffen habe. Mit dem Inhalt derartiger Aussprüche begegnete sich der Nachdruck, womit so vielfach die Philosophie des classischen Alterthums auf die Bedeutung der Maass- und Zahlenverhältnisse in den Erscheinungen der körperlichen und zum Theil auch der geistigen Natur hingewiesen hatte, und je weniger es den theistischen Grundvoraussetzungen des Christenthums zu entsprechen schien, den Ursitz dieser Bedeutung in das innere Wesen der Gottheit zu verlegen, um so eher konnte man darauf kommen, Aufschlüsse über das ursprüngliche Wesen der geschaffenen Dinge auf diesem Wege aufzusuchen. Den metaphysischen Voraussetzungen jener ältesten christlichen Philosophie lag es am nächsten, eine unmittelbare Identität der Begriffe von Zahl und Maass als solchen, der reinen Quantitätbegriffe, mit dem Begriffe der creatürlichen Materie anzunehmen; in ganz entsprechender Weise, wie noch Leibnitz den Ausspruch that: *non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem.* An der Ueberzeugung, welche, längst ehe sie durch die neuere exacte Forschung auf Grund der Newtonischen Gravitationslehre und der antiphlogistischen Chemie eine so glänzende Bestätigung erhalten hatte, schon so fest in allen Geistern wurzelte, dass die substantielle Grundlage des körperlichen Daseins, die materielle Substanz

als solche, oder die materiellen Substanzen, quantitativ unveränderlich, keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig sind: auf diese Ueberzeugung hat, wie viel Kraft man auch der Ahnung des Wahren, die unstreitig darin liegt, und der wenn auch noch ungenauen Beobachtung empirischer Thatsachen zutrauen möge, doch ohne Zweifel wohl jene Verwechselung einen Einfluss geübt; man trug auf dogmatistische Weise die unwandelbare Geschlossenheit der reinen, in den reinen Begriffen der Zahl, des Raumes und der Zeit sich darstellenden Quantität in die damit als identisch geltende Vorstellung der materiellen Substanz hinein. Wir treffen durch alle Zeiten wissenschaftlicher Speculation, von dem berühmten: *Gigni ex nihilo nihil, in nihilum nil posse resolvi* schon der ältesten griechischen Philosophenschulen an bis herab auf Baco von Verul am (*Cogitat. de Natur. rer.* 5) und auf die Cartesische Sippschaft, eine ganze Reihe philosophischer Aussprüche dieses Inhalts, denen sämmtlich wir aus dem Grunde nur einen divinatorischen Charakter zuschreiben können, weil die Standpuncte, auf denen sie gethan wurden, noch nicht im Besitze des Maasses waren, mit welchem die Materie gemessen werden muss, wenn es eine wissenschaftlich gesicherte Einsicht darüber geben soll, dass ein Entstehen oder Vergehen materieller Substanz im Bereich unserer physikalischen Erfahrung nicht vorkommt. Nicht immer wird daher auch in diesen Aussprüchen der Begriff der Materie, die wirklich in dem hier in Rede stehenden Sinne als die Substanz der körperlichen Schöpfung zu betrachten ist, ganz rein gehalten. Er wird häufig unter gleichem Gesichtspunct mit dem Begriffe der geistigen oder Seelensubstanz zusammengefasst, von dem, wie wir uns überzeugen werden, keineswegs dasselbe gilt, und die angebliche Unzerstörbarkeit beider wird auf die Voraussetzung einer Einfachheit, einer monadischen Natur der geistigen Substanz als solcher, und der vermeintlich letzten Theile der körperlichen zurückgeführt, deren die wahre philosophische Erkenntniss des Wesens der Materie weder bedarf, noch sie gutheissen kann. Solche Erkenntniss erprobt sich vielmehr an ihrer ungezwungenen Uebereinstimmung mit dem grossen Ergebniss der exacten empirisch-physikalischen Forschung: dass die Masse, so wie sie durch die Massenkraft gemessen wird, das in allen Wandlungen der körperlichen Erscheinung unwandelbar Beharrende ist. Die philosophische Erkenntniss eignet sich den für die physikalische Empirie aus Combination des Newtonischen Gravitationsbegriffs mit den Thatsachen der allgemeinen Mechanik gewonnenen Begriff der Massenkraft ausdrücklich in der Weise an, dass sie darin nicht mit empiristischer Reflexion nur ein zufällig aufgefundenes Maass der Masse, sondern das wahre innere Wesen der Masse selbst erkennt; der Masse als Einheit von Schwerkraft und Antitypie. Diese beiden nämlich müssen, die erstere als Kraft der Anziehung aus der Ferne, die letztere als Kraft des Stosses und des Widerstandes in der durch räumliche Bewegung herbeigeführten Berührung mit andern Körpern, eben deshalb einander gegenseitig, und der Masse, der sie inwohnen, als proportional er-

scheinen, weil sie unter einander und mit der Masse sachlich Eines und dasselbe sind. Dass der so dynamisch bestimmte Begriff der materiellen Substanz oder Masse sich im ganzen Bereiche der physikalischen Erfahrung als quantitativ unveränderlich darstellt; dass Masse in diesem Sinn durch keinen in diese unsere Erfahrung hereintretenden Naturprocess weder entsteht, noch untergeht: dies erklärt die Philosophie aus der Bedeutung, welche sie der Materie als Bedingung der Selbstständigkeit des creatürlichen Daseins, als Basis des organischen Entwickelungsprocesses, in welchem fort und fort sich die geschaffene Natur, unter perennirender Einwirkung der Schöpferkraft von Oben, zur persönlichen Selbstständigkeit der Kinder Gottes erheben soll (— Materie das „Untergestell" des Geistes nach Oetinger), zuzuschreiben nicht umhin kann. In dieser Bedeutung der creatürlichen Materie liegt zunächst nur ihre Unzerstörbarkeit, und die Möglichkeit einer thatsächlichen Neuschöpfung materieller Substanz wird mit nichten dadurch ausgeschlossen. Doch werden wir schon hier die Ahnung, und im Nachfolgenden auch die bestimmtere Erkenntniss fassen, wie der Begriff einer organisch geschlossenen Entwickelungssphäre, innerhalb deren das creatürliche Dasein aus sich selbst heraus sein Endziel erreichen soll, auch eine materielle Neuschöpfung selbst im kleinsten Theile seines Bereiches allerdings von sich ausschliesst.

Hinter dieser Einsicht, die sich aus unserem theologischen Zusammenhange ganz von selbst ergiebt, ist nun freilich auch die neueste Philosophie noch weit zurückgeblieben. Nur bei Kant finden wir eine gewissenhafte Beachtung des aus den grossartigen Ergebnissen der modernen Empirie so unzweifelhaft sich herausstellenden Begriffs der materiellen Substanz, und, dem Standpuncte dieses Denkers gemäss, den Versuch einer Begründung seiner Nothwendigkeit aus den Principien des transscendentalen Idealismus (Krit. d. r. Vern. S. 190 f.); worin ihm, in etwas veränderter Weise, auch Schopenhauer nachgefolgt ist. Die nachkantische Naturphilosophie dagegen hat in der Mehrzahl ihrer Vertreter den thatsächlichen Inhalt dieses Begriffs theils ignorirt, theils indirect durch allerlei kecke damit streitende Behauptungen sogar verleugnet. Sie hat dadurch den von ihr vertretenen *dynamischen* Grundbegriff des materiellen Daseins in einen sehr fühlbaren Nachtheil gesetzt gegen die atomistische Vorstellungsweise der gemeinen physikalischen Empirie, der nichts so viel Vorschub gethan hat, als die durch die Thatsachen aller physikalischen Erfahrungsgebiete so unleugbar bestätigte Voraussetzung, dass im ganzen Bereiche der sinnlichen Natur alle Kraftwirkungen auf dem ein für allemal gegebenen Grunde einer quantitativ unveränderlichen körperlichen Substanz beruhen, dass sie von dieser Substanz ausgehen und an ihr vorgehen, und dass sie alle, diese Wirkungen, nichts Anderes sind, als eine Wechselwirkung der Theile, aus denen diese Substanz besteht, oder der besondern körperlichen Substanzen gegenseitig auf einander. — Mit jener Vorstellungsweise selbst uns in einen Kampf

einzulassen, kann hier nicht unsere Absicht sein. Sie ist ihrem allgemeinen philosophischen Charakter nach, — wenn man ihr einen solchen zugestehen will, — wesentlich negativer Art; denn sie beruht auf dem von ihr eingestandenen Unvermögen einer Erkenntniss des inneren Wesens der raumerfüllenden Substanz, und sie behandelt diesen Begriff nur als einen unabweislichen Grenzbegriff der Erfahrung, aber nicht als Gegenstand einer Forschung, die über die Erfahrung hinausgeht. Mit den metaphysischen und theologischen Begriffen, welche die Erkenntniss verwirklichen, worauf dort verzichtet wird, hebt sich die Voraussetzung untheilbarer, in ihrer Besonderheit einen besondern Raum erfüllender Substanzen von selbst auf. Dass der unendlichen Theilbarkeit des Raumes eine eben so unendliche Theilbarkeit des Raumerfüllenden entsprechen muss, dies ist eine Forderung, der auch die physikalische Empirie nicht ernstlich widerstreben kann, sobald sie sich nur die mathematischen Grundbegriffe, auf denen sie selbst beruht, zu klarer Einsicht gebracht hat. Wenn neuerdings die Atomistik, um den Widersprüchen zu entgehen, in welche die entgegengesetzte Voraussetzung sie zu verwickeln droht, einen streng monadologischen Charakter annehmen zu wollen Miene macht: so wird dadurch der Streit ganz in das Gebiet der eigentlichen Metaphysik zurückverlegt, in welches wir hier nicht noch weiter eingehen können, als es hie und da im Vorhergehenden bereits geschehen ist. Noch weniger ist es an gegenwärtiger Stelle unsers Amtes, der empirischen Physik in das Gebiet der besonderen Untersuchungen zu folgen, welche nach ihrem Vorgeben der atomistischen Hypothese bedürfen, um überhaupt, oder wenigstens um auf die nächstliegende und bequemste Art erledigt zu werden. Doch wird die Folge unserer Darstellung uns von selbst Gelegenheit bieten, an entscheidenden Stellen den Grund des Scheines, welcher dieses Vorgeben hat veranlassen können, und damit dessen Grundlosigkeit aufzuzeigen. – Dass übrigens die Dogmatik der altprotestantischen Schule sich ausdrücklich mit der atomistischen Physik hat einverstanden erklären können (s. z. B. *Hollaz. Exam. Theol. dogm.* I, *p.* 396, desgleichen bei *Buddeus, Inst. Theol. dogm. p.* 415 die ausdrückliche Behauptung, dass die körperliche Materie als solche keine wirkenden Kräfte in sich trage): dies ist für den auf wirkliche, lebendige Erkenntniss des innern Wesens der Gottheit und der Schöpfung verzichtenden Standpunct dieser Dogmatik eben so charakteristisch, wie dagegen die Concessionen, welche R. Rothe (Theol. Ethik I, S. 139) dem Atomismus macht (wobei man an Oetingers geistreiche, aber sehr gewagte Deutung der שְׁחָקִים, Hiob 35, 5. 37, 18. 21. 38, 37 u. s. w., erinnert wird), nur aus der Verlegenheit stammen, mit den Kategorien der Hegelschen Naturphilosophie zu einem haltbaren Begriffe der creatürlichen Materie zu gelangen.

554. Wie die grossartige mathematisch-physikalische Empirie der neueren Jahrhunderte uns über das Dasein einer Materie in

diesem Sinne im Allgemeinen belehrt hat: so hat sie uns in ihrem weiteren Fortschritt auch darüber belehrt, dass es in eben diesem Sinne nicht blos eine Materie giebt, sondern dass die Grundlage des creatürlichen Universums durch eine Mehrheit materieller Substanzen gebildet wird; jede einzelne in ein für allemal unveränderlicher, durch ein intensiv bestimmtes Quantum der Massenkraft, nicht extensiv durch die von ihnen eingenommene Raumgrösse sich darstellender Grössenbestimmung, sie alle unter einander aber in ununterbrochener Wechselwirkung, nicht blos einer rein mechanischen, sondern auch einer durch fortdauernde schöpferische Thätigkeit der Gottheit hervorgerufenen und geordneten, dynamischen und teleologischen. Solche Substanzen nämlich sind, was unsere gegenwärtige Wissenschaft die Elemente, die chemischen Elemente nennt. Dieselbe Erwägung, die uns so von speculativer, wie von empirischer Seite auf die Annahme einer Materie überhaupt als Anfangs- oder Ausgangspunct des Entwickelungsprocesses der Schöpfung hinführt: eben sie nöthigt und berechtigt uns zugleich, die entsprechende Bedeutung jedem einzelnen der chemischen Elemente zuzuschreiben, so viele deren auch von der Wissenschaft gefunden sind oder annoch gefunden werden mögen. Der weitere Verlauf aber der Schöpfungstheorie wird uns darüber belehren, wie nur durch eine derartige Vervielfältigung seiner elementarischen Anfänge der Zweck oder die Endabsicht des Schöpfungsprocesses hat erreicht werden können.

Die mechanische Physik, wie sie sich auf Grund des Newtonischen Gravitationsbegriffs entwickelt, hat zu ihrem Gegenbilde die nicht minder grossartige Entwickelung der Chemie seit Lavoisier, und das Ergebniss der Ersteren, der Begriff einer durch alle Welträume, so weit dieselben unserer Erfahrung und Berechnung zugänglich sind, mit sich identischen, durch das Quantum ihrer Massenkraft ein für allemal abgemessenen und abgegrenzten materiellen Substanz, wird wesentlich ergänzt durch das Ergebniss der Chemie, nach welchem genau Dasselbe, was dort von der Materie überhaupt, auch von den einzelnen Grundstoffen oder Elementen gilt, aus denen alle körperlichen Dinge zusammengesetzt sind. Inwieweit es unserer Chemie gelungen ist, die wirklich letzten oder schlechthin einfachen Elemente aufzufinden, und den Kreis der bereits bekannten, sei es für unsere Erde, oder für einen noch umfassendern, der Vollständigkeit anzunähern: darauf kommt es hier nicht an. Genug, die entscheidende Grundthatsache ist ausser Zweifel gesetzt, die wir im Obigen ausgesprochen haben, und sie hat in die Tiefen des Anfangs der Schöpfung den Einblick wirklich geöffnet, welchen die Philosophie des Alterthums mit ihren Hypothesen über die

vier oder fünf Elemente des körperlichen Daseins, und später die Paracelsische Theosophie mit ihren wilden Phantasien über die Quell- und Elementargeister der Natur vergebens zu gewinnen trachtete. Um die Frucht solchen Einblicks nicht zu verscherzen, werden wir uns nochmals mit gleicher Sorgfalt nach der einen Seite vor den Künsteleien zu hüten haben, durch welche die Naturphilosophie, besonders die Hegelsche, ganz ähnlich, wie dort an den Grundthatsachen der himmlischen Mechanik, so auch hier an den Grundthatsachen der Chemie herumgemäkelt, und dieselben, so viel an ihr ist, theils verdunkelt, theils verunstaltet hat, wie nach der andern vor der nicht geringeren Verunstaltung dieser Grundthatsachen durch die Hypothesen der Atomistik. Mächtiger noch, als im Gebiete der mechanischen Physik durch die Bedeutung, welche dort die zum Begriffe der Massenkraft vereinigten materiellen Grundattribute der Antitypie und der Schwere haben, giebt sich auf chemischem Gebiet die dynamische, die geistige Natur der Grundstoffe durch die Art und Weise kund, wie sie bei allen chemischen Mischungen in bestimmten, stöchiometrisch abgemessenen Proportionen in einander schlagen, sich einander gegenseitig aufzehren, und einen neuen Körper mit ganz verschiedenen Eigenschaften erzeugen, aus welchem nichtsdestoweniger bei seiner Wiederauflösung die Grundbestandtheile der Mischung genau in demselben Quantitätsverhältniss, wie sie in die Mischung eingegangen waren, wieder hervorgehen. Der zuletzt gedachte Umstand zeugt eben so gewaltig gegen die verkehrte Behauptung Hegels, dass es keine wirklichen Ur- oder Grundstoffe gebe, wie das vorhin Angeführte für jeden, der sich durch die einseitige Verstandesrichtung des Calculs die Sehkraft seiner offenen Augen nicht hat trüben lassen, gegen die atomistische Vorstellung von diesen Grundstoffen. So unzweifelhaft gewiss das Dasein der Urstoffe als solcher ist, dieser Elementargeister der creatürlichen Natur, wie wir sie mit gutem Rechte nennen können, da jede körperliche Gestalt, in der sie uns erscheinen, eine durch äussere Umstände bedingte, keine die schlechthin letzte oder wirklich ursprüngliche ist: genau denselben Grad der Gewissheit hat auch dies, dass die Urstoffe für einander gegenseitig — ob oder inwieweit durch ihre eigene Kraft? davon alsbald noch ein Mehreres, — vollkommen durchdringlich sind, und dass in den chemischen Verbindungen nicht etwa nur ihre Atome sich im kleinsten Raume neben einander lagern. Dies hat bereits Kant mit voller Klarheit erkannt, und solcher Erkenntniss gemäss das Verhältniss dieser chemischen Durchdringlichkeit der Stoffe zum Begriffe ihrer mechanischen Undurchdringlichkeit in ganz richtiger Weise festgestellt. Die Entdeckungen der Stöchiometrie, welche zu dem als formaler Ausdruck für das constante Verhalten der chemischen Stoffe in der Reihe der Mischungen, in die sie eingehen, allerdings unentbehrlichen Begriffe eines Atomgewichtes dieser Stoffe geführt haben, sind von späterem Datum; aber sie können an dem Wesen jener Einsicht nichts ändern, so überraschend und ganz unschätzbar

auch für die tiefere theologisch-philosophische Erkenntniss die Einblicke sind, welche sie in die innere Natur der Grundstoffe und in ihr Verhältniss zu den Erscheinungen des Naturlebens gewähren, deren beharrliche Grundlage sie durch den fortgehenden Schöpfungsprocess geworden sind. Die atomistische Hypothese gewährt hier nur den Vortheil eines bequemen Ausdrucks für das beharrende Maassverhältniss, in welchem jeder einzelne Stoff in die ganze Reihe der möglichen chemischen Verbindungen eingeht, im Uebrigen giebt sie schlechterdings keinen irgend belehrenden Aufschluss weder über den Grund der stöchiometrischen Verhältnisse im Allgemeinen, noch über die Erscheinungen der Isomorphie, Isomerie, Polymerie, u. s. w. insbesondere. Sie giebt statt der geforderten Erklärung dieser Thatsachen nur eine ganz müssige, völlig unerweisliche Vorstellung über die Art und Weise, wie man sich die räumliche Structur des stöchiometrisch zusammengesetzten Körpers allenfalls denken könne, und lullt durch solche Vorspiegelung das Bewusstsein über die wahren Probleme, welche sie nicht zu lösen vermag, in einen gefälligen Schlaf.

555. Können wir, nach allem Obigen, jeden einzelnen der chemischen Grundstoffe nur als das Ergebniss eines eigenthümlichen Schöpfungsactes ansehen, als einen besonderen Niederschlag aus dem gestaltenreichen, unablässig bewegten Zeugungsleben der innergöttlichen Natur, bewirkt in der oben (§. 549) bezeichneten Weise durch das Hineintreten der göttlichen Willenskraft in die vorcreatürlichen Erzeugnisse dieser Natur: so wird sich hieran am natürlichsten die Annahme einer allmäligen, zeitlichen Folge solcher Niederschläge reihen, für welche innerhalb eines jeden Schöpfungskreises der Abschluss mit dem Zeitpunct eintritt, da die vorhandenen Urstoffe in ihrem wechselseitigen Verhältnisse zu einander von dem Schöpfer als genügend befunden wurden, den Endzweck der Schöpfung in diesem Schöpfungskreise zu verwirklichen. Es bleibt dabei der weiteren Annahme freier Raum, dass in solchen Regionen des unendlichen Raumes, in denen die creatürliche Natur noch nicht zu einem derartigen Abschluss gediehen ist, die Schöpfung neuer Materie noch immer fortdauert; ja es scheint solche Annahme aus der Forderung eines Fortschritts ins Unendliche, welche die allgemeine Natur des göttlichen Liebewillens für die göttliche Schöpferthätigkeit mit sich bringt (§. 528), unausweichlich hervorzugehen. Selbstverständlich wird jedoch in dieser Annahme, so wie überhaupt in der Annahme einer jeden Succession von Schöpfungsacten materieller Substanzen oder Grundstoffe, die Voraussetzung enthalten sein, dass in jeder nachfolgenden derartigen Schöpfung den Ergeb-

nissen der vorangehenden Rechnung getragen, und dieselbe durch den schöpferischen Willen in solcher Weise geordnet werde, dass sie in die Entwickelungen dieser Ergebnisse nur fördernd und in keiner Weise störend eingreifen kann.

Dass auch die *creatio prima*, die Schöpfung der materiellen Substanz als solcher, als ein bestimmter zeitlicher Act zu denken ist: dies folgt so unmittelbar aus unserer obigen Entwickelung des Begriffs der lebendigen Persönlichkeit Gottes und seiner Eigenschaften, dass ich mich an gegenwärtiger Stelle jedes weiteren Beweises überhoben glauben darf, so vielfachem Widerstand auch diese Einsicht gerade in der jüngsten Philosophie, und zwar von den verschiedensten Seiten her, begegnet. Wer uns die Gestalt zeitlicher Succession für das innere Leben Gottes zugegeben hat: der wird sich leicht entschliessen zu dem entsprechenden Zugeständnisse in Bezug auf seine weltschöpferische Thätigkeit. Die Schwierigkeiten, von denen in den Augen so Vieler die Annahme eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung gedrückt bleibt, verschwinden in Nichts vor dem Blicke dessen, der sich mit uns von der Unumgänglichkeit der entsprechenden Annahme sogar in Bezug auf den Lebensprocess der innergöttlichen Natur (§. 498), und somit auf das eigene Selbstbewusstsein der Gottheit überzeugt hat. Aber auch wem diese Ueberzeugung annoch fremd bleibt, wird sich darum nicht der Einsicht verschliessen, dass der Begriff einer freien Willensthat anders, als in Form der Zeit, schlechthin undenkbar ist, und dass also, der Welt einen zeitlichen Anfang absprechen, unter allen Umständen gleich viel ist, als, ihren Ursprung, wenn nicht aus Gott überhaupt, so doch aus dem freien Willen der Gottheit in Abrede stellen. Liegt aber sonach das zeitliche Geschehen im Begriffe der Willensthat, durch welche die Materie gebildet wird: so kann kein Zweifel darüber sein, dass die Vielheit der materiellen Grundstoffe mit innerer Nothwendigkeit auf die Voraussetzung einer zeitlichen Succession der Schöpfungsthaten hinführt, denen sie ihre Entstehung danken. Auch von ihnen gelten die Worte Luthers gegen Hilarius (WW. I, S. 326): „Dieses sind Alles zeitliche Werke, das ist die da Zeit haben wollen, und nicht zugleich in einem Augenblicke geschehen sind.“ Es ist gewiss nicht zu kühn, zu behaupten, dass der Begriff dieser Thaten für jede einzelne derselben in dem Zeitmomente, in welchem sie erfolgt, die ganze ungetheilte Thätigkeit der göttlichen Willenskraft für sich in Anspruch nimmt, und dass unter keiner anderen Voraussetzung jenes Hineintreten dieser Kraft in das räumliche Dasein denkbar ist, woraus die creatürliche Selbstständigkeit hervorgeht. (Vergl. die charakteristischen Worte הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל Ps. 90, 2; das Letztere von Ewald übersetzt: die Erde kreiste, um dadurch ein zwischen Activität und Passivität gemischtes Verhalten („in der Geburt, im Entstehen liegen“) auszudrücken. — „Das hebräische Wörtlein heisst eigentlich formirt werden, wie das Kind im Mutterleibe, ohne alle Instru-

mente; durch solche Worte will Moses anzeigen, dass unserm Herr Gott die Schöpfung der Welt gewesen sei, gleich als eine Gebärung, oder dass es eine Geburt sei gewesen aus Gottes Wort und Geheiss." Luther WW. VI, S. 293. Leipz. Ausg.) *Major est gloria, si laboravit,* wird es auch hier heissen, und wir werden die Succession jener Acte der *creatio prima,* welche den elementarischen Grundstoffen des creatürlichen Universums ihr Dasein geben, schon für sich im eigentlichsten Wortsinn als eine Schöpfungsarbeit betrachten dürfen, der nachfolgenden *creatio secunda* mehr, als es beim ersten Anblick scheinen möchte, gleichartig. Denn die Teleologie des Schöpfungsprocesses bringt ja auch bei ihr, ganz eben so wie bei jener, eine ausdrückliche Anbequemung der nachfolgenden Thaten an die Erfolge der vorangehenden mit sich, an die Beschaffenheit der spontanen Regungen, durch welche die bereits geschaffenen Stoffe ihr selbstständiges Dasein bethätigen. — Allerdings aber findet die Annahme einer fortgehenden Reihe von Schöpfungsacten materieller Substanzen ihre nothwendige Grenze an der Entstehung kosmischer Systeme, deren Bau und gesetzmässige Bewegungen auf der Voraussetzung eines Gleichgewichtes der Massen beruhen, durch deren gegenseitige Anziehung diese Bewegungen bedingt werden. Denn solches Gleichgewicht würde durch das Hinzutreten neuer Massen nothwendig gestört werden, eben so, wie die in die Bahn einer festen Gesetzlichkeit eingefügte Entwickelung organischer Lebenserscheinungen innerhalb dieser kosmischen Systeme durch das Hinzutreten neuer dynamischer Potenzen. Es ist nicht zu leugnen, dass von dieser Schwierigkeit einigermassen auch die Annahme gedrückt wird, zu der sich — in Uebereinstimmung, glaube ich behaupten zu dürfen, u. A. mit Luther, dem der Begriff göttlicher Allmacht, im Widerspruch gegen Aristoteles, eine Vielheit, ja eine Unendlichkeit von Materien eben so wie von Formen zu fordern scheint (WW. XVII, S. 147) — unser Text bekannt hat: die Annahme einer materiellen Neuschöpfung in solchen Regionen des Raumes, in welche bis dahin noch keine kosmische Gestaltung gedrungen ist. Denn die Wirkung der Gravitation erstreckt sich ja doch aus jenen Räumen, wie entfernt wir sie auch immer von den bereits geordneten Weltsystemen denken mögen, nach innerer Nothwendigkeit ihres Begriffs auch über diese, und es würde der, so unmittelbar aus den ethischen Grundeigenschaften der Gottheit sich ergebenden Oekonomie des Schöpfungsbegriffs gar nicht entsprechen, wenn wir solche Neuschöpfung ausser allem Bezug auf die vorhandenen Schöpfungssysteme denken wollten, ohne ein organisches und teleologisches Band, welches sie mit ihnen zur lebendigen Einheit verknüpft. Dennoch kann diese Schwierigkeit gegen die Giltigkeit jener Annahme nichts entscheiden. Denn wer wollte es doch bezweifeln, dass die Allwissenheit des Schöpfers, sein Blick nicht nur in die tiefsten Regionen der allgemeinen, sondern auch in die verborgensten Zusammenhänge der durch die Erfolge vorangehender Schöpfungsthaten bedingten Daseinsmöglichkeit, die Wege wird

zu finden wissen zu einem derartig abgewogenen Ineinandergreifen der Einwirkungen, die von der neuen Schöpfung ausgehen, mit dem Kreislaufe mechanischer und organischer Wechselwirkung innerhalb der kosmisch gestalteten Schöpfung, dass daraus für diesen Kreislauf entweder keine Störungen, oder nur solche, die selbst zuvor berechnet und zur Förderung der Schöpfungszwecke innerhalb desselben verwandt sind, sich ergeben können?

556. Die Summe dieser Schöpfungsacte ist es also, was wir unter dem in kirchlicher Dogmatik ausgeprägten Namen der „ersten Schöpfung" zusammenfassen, indem wir sie sowohl unter einander, als auch mit der nachfolgenden zweiten, auf Gestaltung der Stoffe und auf Hervorrufung organischer und geistiger Lebensthätigkeiten aus ihnen gerichteten Schöpfung durch eine ununterbrochene allgemeine Einwirkung der Willenskraft und der zeugenden Naturkräfte Gottes auf ihre Ergebnisse verbunden und vermittelt denken. Aus dieser Summe geht die Materie der geschaffenen Welt hervor, zwar in genau bestimmtem Zahl- und Maassverhältniss ihrer Stoffe (§. 553), sonst aber in der gestaltlosen, obwohl, vermöge ihres Ursprungs aus der innergöttlichen Natur, die schlummernden Keime aller möglichen Gestaltung, nicht blos der körperlichen, sondern auch der geistigen in sich tragenden Daseinsweise, welche von Einigen mit dem mythologischen Namen des uranfänglichen Chaos (§. 541) bezeichnet wird. An dem Begriffe dieses Chaos, an dem Begriffe der zeugenden und bildenden Kräfte, welche diesem Chaos eingeboren sind, um auf einen zweiten Schöpferruf der Gottheit in selbstständiger, spontaner Thätigkeit und Werdelust aus ihm hervorzutreten, haben wir jenen zweiten Factor der kosmischen Entwickelungsprocesse (§. 540) gewonnen, welcher der göttlichen Schöpferthätigkeit in allen nachfolgenden Schöpfungsacten zur Seite geht.

Augustinus, der in seinen verschiedenen Schriften sehr verschiedenartige, oft wenig zu einander stimmende Erklärungen der mosaischen Schöpfungsgeschichte versucht hat, giebt in der ausführlichen, und, mag man über ihren Inhalt urtheilen wie man will, jedenfalls von einem tiefen Glaubensdrange zeugenden Betrachtung, welche das zwölfte Buch seiner Confessionen eröffnet, dem Gegensatze von Himmel und Erde in den Anfangsworten der Schöpfungsurkunde die Deutung, dass unter dem Himmel die ätherische Lichtwelt, unter der Erde die formlose Materie gemeint sei; Beides nach ihm in zeitloser Weise die Voraussetzung aller besonderen, in zeitlicher Abfolge hervortretenden Schöpfungsthaten. — Ich halte dafür, dass diese Deutung, welcher man freilich das anderwärts (*de Gen. ad Lit.* V, 8) von demselben

Kirchenlehrer gesprochene Wort: *quae in Verbo Dei ante omnem creaturam sunt, non utique facta sunt,* entgegenhalten kann, mehr exegetische Wahrheit hat, als es beim ersten Anblick scheinen mag. Der Ausdruck Himmel und Erde, bekanntlich ein typischer in der poetischen Redeweise des Alten Testaments (Gen. 14, 19. 22. Exod. 31, 17. Jes. 51, 16. 65, 17 u. s. w.), aus der er auch in den christlichen Wortgebrauch übergegangen ist (Marc. 13, 31. 2 Petr. 3, 13 u. s. w.), hat, wenn er sich auch zunächst an die sinnliche Anschauung jener zwei räumlichen Hälften der sichtbaren Welterscheinung knüpft, doch gewiss einen tieferen Hintergrund. Es würde der Mühe lohnen, wenn Jemand sorgfältig die zahlreichen Stellen alttestamentlicher Poesie und Prophetie sammeln wollte, in denen dieser Gegensatz auf mehr oder minder prägnante Weise bildlich ausgedrückt und ausgeschmückt vorkommt. In der mosaischen Urkunde ist von besonderer Bedeutung der Umstand, dass das תֹהוּ וָבֹהוּ nur von der Erde, nicht vom Himmel berichtet wird. Wie wenig sonst auch die einzelnen Stellen, für sich betrachtet, zu einer solchen Deutung auffordern möchten: schwerlich wird man doch bei vergleichender Betrachtung derselben in Abrede stellen können, dass durch sie alle ein Grundton hindurchgeht, welcher dazu berechtigt, in dem charakteristischen נטה oder נטע, welches von der Schöpfung des Himmels, so wie in dem nicht minder chrakteristischen יסד, welches von der Schöpfung der Erde, dieses *πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,* gesagt wird (Jes. 51, 13. 16 u. a.; vergl. insbesondere die prägnanten Gegensätze am Eingange des 104. Psalmen), noch andere Hintergedanken zu vermuthen, als nur das Ausspannen eines Zeltes und Aufmauern eines Mauergrundes, und dem entsprechend auch in andern ähnlichen Ausdrucksweisen für diesen Gegensatz. Die mächtigen Worte Hiob 26, 7 f. für sich allein würden hinreichen, zu beweisen, mit welcher Lebendigkeit das ungeheure Problem der Gründung einer körperlichen Masse über dem nach allen Seiten sie umgebenden Abgrund des leeren Raumes vor dem durch göttliche Offenbarung erleuchteten Bewusstsein der alttestamentlichen Seher stand, während Stellen, wie Ps. 24, 3. 136, 6 und viele ähnliche, die Entstehung des Festen aus dem Flüssigen als Inhalt einer Anschauung aussprechen, welche gleichfalls den Eindruck giebt, noch über das unmittelbar sinnlich Gegebene hinaus bis an den Ursprung aller Dinge zurückzureichen. Wie das von den Römern dem Jupiter beigelegte Prädicat *Stator* ursprünglich gewiss eine andere Bedeutung hatte, als die von dem trivialen Pragmatismus einer spätern Zeit ihm beigelegte (vergl. *Senec. de Benefic.* IV, 7); wie die Mythologie der Veda's den Indra vor Allem darob preist, weil er „die schwankende Erde fest gemacht und die erschütterten Berge eingerammt, dem weiten Luftkreis Maasse gegeben und den Himmel gestüzt:" so feiert auch die hebräische Poesie den Jehova als den, der sich in dem kosmischen Massenbau (רָקִיעַ Gen. 1, 7) einen festen Sitz bereitet hat (Ps. 93, 1 f.), welcher von der ewig beweglichen Heerschaar des vor-

creatürlichen Himmels umkreist wird. Sie erkennt dieses durch den göttlichen Willen befestigte All wesentlich als begrenzt (wer zählt die Stellen, wo von den „Enden“ der Erde, und oft auch des Himmels, unter dem dann das sichtbare Weltgebäude verstanden werden muss, die Rede ist?), der Unendlichkeit des Schöpfers gegenüber, so lebendig sie auch von der Unermesslichkeit der Werke dieses Schöpfers für den Blick der Geschöpfe durchdrungen ist; und sie vergisst nie, dass, was der Schöpfer solchergestalt in festen Grenzen und Formen ein für allemal fertig und abgeschlossen hinstellen konnte, das eben nur der Anfang, aber nicht das Ende seiner eigentlichen Schöpfung ist. Das Neue Testament betreffend, so glaube ich den Ausdruck *καταβολὴ κόσμου* nicht irrig zu deuten, wenn ich ihn zunächst auf die Schöpfung der Materie beziehe, und den doppelten Sinn eines Niederschlags, einer „Präcipitation“ dieser Materie aus den flüssigen Elementen des inneren Lebens der göttlichen Natur, und einer festen Grundlegung zum Bau der creatürlichen Welt darin erblicke. — Die häufig aufgeworfene Frage, in welcher Gestalt wir uns das erste Dasein der elementarischen Grundstoffe zu denken haben, ist in Bezug auf jeden einzelnen dieser Stoffe unbeantwortbar, aus dem Grunde, weil die Existenz keines dieser Stoffe auch nur einen Augenblick zu denken ist ohne eine Einwirkung, die er durch Kräfte der innergöttlichen Natur erfährt, welche nicht, wie andere Stoffe, durch ihn aus dem Raum, den er einnimmt, verdrängt werden können. Fiele solche Einwirkung hinweg, so würde sich in Bezug auf den Stoff das ereignen, was Kant als unvermeidliche Wirkung der nackten, von dem Gegensatze repellirender Kräfte entblössten Attraction bezeichnet; er würde vermöge der Centralität, die sein Wesen ausmacht (§. 552), in dem Nichts eines einzelnen Raumpunctes verschwinden. In der kosmischen Natur ist die expansive Kraft, die ihn im Dasein erhält, indem sie ihm eine bestimmte Ausdehnung ertheilt, durch die Wärme vertreten. Diese aber haben wir, wiefern sie in unsere Erfahrung eintrifft, eben so, wie das creatürliche Licht, nicht als die unmittelbare Erscheinung jener Gotteskraft anzusehen, sondern als eine Function der Stoffe in ihrer Wechselwirkung, zu welcher dieselben eben durch die in sie hineingelegten Kräfte der göttlichen Natur befähigt sind, und die ihnen durch fortgehende Schöpferthätigkeit Gottes entlockt wird; wie davon im Nachfolgenden des Weiteren die Rede sein wird. — Durch eben diese Einwirkung der Kräfte innergöttlicher Natur, denen jede geschaffene Materie unterliegt, werden nun auch gleich von vorn herein die Stoffe wechselseitig für einander aufgeschlossen; es wird jene Wechselwirkung, Wechseldurchdringung derselben unter einander hervorgerufen, aus welcher dann eben die zweite Schöpfung hervorgeht. So haben wir uns das Dasein der Gesammtmaterie, das heisst das Dasein eines derartigen Inbegriffs von Grundstoffen, wie er zu dieser zweiten Schöpfung erforderlich ist, als einen ungeheuren Gährungsprocess vorzustellen, und dieser eben ist es, worin die Materie ihre

Eigenschaft als Weltsame (*quasi semen coeli et terrae. Aug.*) oder Weltei, wie sie so vielfach von alten Mythologien genannt worden ist, bethätigt. Andere mythologische Dichtungen haben die Materie als einen Stein vorgestellt, den der alte Kronos verschlingen musste, um die früheren Geburten, die er zuvor verschlungen hatte, wieder herauszugeben, die jetzt zu Göttern eines neuen Universums werden sollten. Damit ist, wie nicht schwer zu sehen, das Verhältniss der für sich gestaltlosen Materie zu der flüchtigen, von dem Gotte, der sie gebiert, immer wieder zurückgenommenen oder verschlungenen Formenwelt der innergöttlichen Natur nach der einen, zur Welt der festen creatürlichen Formen und Gesetze nach der andern Seite ausgedrückt. Aber dieses Bild übergeht die immanente Bedeutung, welche die Materie für diese Welt der individuell gestalteten Lebensformen hat. Auch abgesehen von dem Anstoss, den es dem theistischen Glauben giebt, genügte es daher der tieferen Ahnung nicht, und hat in den mehr esoterisch gehaltenen Mythologien, besonders in denen der Geheimdienste, anderen Bildern weichen müssen, in denen die Panspermie der stofflichen Natur als solcher mehr zu ihrem Rechte kommt. Die monotheistische Anschauung des Alten Testamentes fand zunächst zwar auch nur für die negative Seite jenes urweltlichen Chaos, für das תֹהוּ וָבֹהוּ einen unmittelbaren Ausdruck; aber schon die gesammte Haltung der mosaischen Urkunde, welche die lebendigen Geschöpfe nicht äusserlich zur Erde hinzukommen, sondern auf das Geheiss des Schöpfers daraus hervorspriessen lässt, hat sogleich auch der entgegenstehenden positiven Seite ihr Recht gegeben.

Dem Universum der göttlichen Herrlichkeit, und seiner überschwänglich reich und schön gegliederten Daseinsfülle gegenüber, kann dieses Chaos des Weltanfangs, diese *σύγχυσις ἀρχική*, wie der Gnostiker Basilides sich ausdrückte, diese *materia inidonea, inhabilis, indisposita* der alten Dogmatiker, nicht anders, denn als eine ungeheure Verwirrung und Zerstörung erscheinen, und wir begreifen das Wort des Dichters (Göthe im Westöstlichen Divan): „Da erklang ein schmerzlich Ach, als das All mit Machtgeberde in die Wirklichkeiten brach.“ Wir begreifen es nicht minder, wie zu allen Zeiten diejenigen Denker und Seher, welche mit mehr oder minder Klarheit und Energie den Begriff jenes vorcreatürlichen Universums gefasst hatten, sei es in Gestalt einer platonischen Ideenwelt, oder in der wahreren und lebendigern, die in der heiligen Schrift angedeutet ist, sich genöthigt glauben konnten, den Grund der Weltentstehung in einer Weise zu deuten, welche von der einfachen Schriftlehre nicht minder, wie von der ausgeführten Creationstheorie, die wir im Obigen an der Hand dieser Lehre entwickelt haben, sehr weit abweicht. Durch die platonischen Systeme so innerhalb, wie ausserhalb des Christenthums, und in anderer Weise ausgestaltet durch die gnostischen und manichäischen Lehren und später durch die theosophische Mystik, zieht sich mit merkwürdiger Beharrlichkeit der Gedanke eines Abfalls hindurch; eines Abfalls der

Ideenwelt oder eines Theiles derselben von sich selbst, und eines Hinabsinkens derselben in die Materie, oder, in näherer Anknüpfung an biblische und kirchliche Vorstellungen, einer Empörung, einer frevelhaften Erhebung vorweltlicher Geisterschaaren, welche sich der Unterordnung unter ihren Schöpfer entziehen wollten. *Hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur:* so charakterisirt Augustinus die dem Platonismus entnommene Anschauung des Origenes, und eben diese Bezeichnung werden wir in der Hauptsache zutreffend finden auch für die phantastische Dichtung von dem Abfall des Lucifer und seiner Engelschaar, der nach Jakob Böhme der Grund zur Schöpfung der materiellen Welt geworden ist, indem durch „Zusammenziehung, Compactirung oder Coagulirung“ die abtrünnigen, losgebundenen und verwilderten Naturgeister in die Gewalt ihres Schöpfers zurückgebracht werden mussten. Diese Dichtung ist in ihrer weiteren Ausführung und Darstellung, besonders in der „Morgenröthe,“ wohl das Kühnste und in seiner Art Gewaltigste, was die theosophische Phantasie in dieser Richtung hervorgebracht hat. Doch würde man irren, wenn man sie mit den Grundanschauungen Böhme's so unauflöslich verbunden erachten wollte, dass letztere ohne sie alle ihre Bedeutung verlieren würden. Tritt doch schon in allen nachfolgenden Schriften des genialen Sehers ihre Bedeutung auffallend zurück gegen die zuversichtliche Keckheit, mit welcher jene Erstlingsschrift sie vorgebracht hatte. Auch liegen die Schwankungen und inneren Widersprüche, an denen sie leidet, deutlich genug am Tage, und sind ihrem Urheber selbst gewiss nicht unbemerkt geblieben, dessen Anstrengung in einigen seiner späteren Schriften, sie durch eine andere Auffassungsweise entbehrlich zu machen, kaum zu verkennen ist. Die Uebelstände, von denen sie gedrückt wird, treten noch mehr hervor, wenn der Versuch gemacht wird, ihr eine mehr speculative Gestalt zu geben, wie dies namentlich Fr. Baader versucht hat, dessen kosmogonische Philosopheme durch die Gewalt, welche sie selbst einfachen metaphysischen Kategorien, wie z. B. dem Zeitbegriffe anthun, einen noch abenteuerlichern Charakter tragen, als Böhme's Schauungen. — Was dergleichen Hypothesen Vorschub thut, das ist vor Allem der in jener dogmatistischen Weise, mit welcher wir so vielfach zu kämpfen hatten, überspannte Begriff der Unveränderlichkeit Gottes. Wer von den hergebrachten Vorstellungen über diesen Begriff nicht lassen will; wer sich nicht entschliessen will, dieselben in der Weise, wie wir dazu im Obigen die Anleitung gegeben, gegen den Begriff einer inwohnenden Lebensentwickelung in Gott zu vertauschen, welche auch dem freien Willen der Gottheit die nothwendige Vorbedingung zu schöpferischen Thaten ist, aus denen ein thatsächlich Neues hervorgeht: der muss nothwendig an dem Begriffe eines zeitlichen Anfangs der Bedingungen zur Weltentwickelung, sofern solcher Anfang allein aus dem Willen Gottes hergeleitet werden soll, einen Anstoss nehmen, zu dessen Ueberwindung er, wenn die Triebfedern des Glaubens oder der Ein-

nicht mächtig genug in ihm sind, ihn nicht bei einer pantheistischen Weltanschauung sich beruhigen zu lassen, sich leicht versucht finden kann, die Mittel auf dem gewagten Wege jener Hypothesen aufzusuchen. Uns können sich diese Hypothesen, nach den Ergebnissen unserer Untersuchung, weder als nothwendige, noch als zulässige darstellen. Eher würden wir uns, nach dem Zusammenhange unserer Schöpfungslehre (vergl. §. 520 mit §. 549 ff.) mit dem Gedanken befreunden können, der wohl noch über die häretische Gnosis hinaus manchem Lehrer auch der rechtgläubigen Kirche durch den Kopf gegangen ist: dass die „Söhne der Elohim," die Engel, als Vermittler des Schöpfungswerkes zu denken seien. Allein die strenge Forderung der Concentration des göttlichen Willens gerade in diesem ersten Schöpfungsacte (§. 555) steht dem Gedanken einer solchen Vermittelung auf entscheidende Weise entgegen, und lässt den Widerstand, welchen die Kirchenlehre stets der Versuchung zu einer derartigen Wendung geleistet hat, als vollkommen gerechtfertigt erscheinen.

Berichtigungen.

Seite 17	Zeile 20 v. o.	lies „*οὐ*“ statt „*οὔ.*“
73	14	setze nach „Erkenntniss“ ein Komma.
92	6 v. u.	lies „גְּדֹלוֹת“ statt „גּלוֹת.“
105	1 v. o.	„eingetreten ist, ihr“ statt „eingetreten, st ihr“
145	2	tilge das Komma nach „subjectiven.“
162	9 v. u.	lies „*μυστικὴ*“ statt „*μοστικὴ.*“
175	5	„welche“ statt „welches.“
176	3	„von“ statt „vor.“
177	2 v. o.	„*sectasque*“ statt „*sectusque.*“
177	3	„*existimabant*“ statt „*existimabunt.*“
205	5	„auch in der alten“ statt „auch, der alten.“
224	13 v. u.	„des“ statt „der.“
319	2	„das Unzureichende“ statt „Udas nzureichende.“
542	1	„als“ statt „las.“
556	3 v. o.	„482“ statt „481.“
577	21 v. u.	„הַשָּׁמַיִם“ statt „הַשָּׁמָיִם.“
601	16	„Attribut“ statt „Prädicat.“
606	5	„er“ statt „es.“

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.